康有為易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU

张绪峰 李 智◆著

知识产权出版社
全国百佳图书出版单位

康有為易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU

單周堯題

易学思想与中华民族的创新精神（代序）

创新是一个民族的灵魂，是一个国家兴旺发达的不竭动力。中华民族是勤劳智慈、富有创新精神的民族，是勇于创新、善于创新的民族。千百年来，中华民族生生不息，日益强大，靠的就是这种创新精神。值得注意的是，中华民族创新精神在代代相承、逐渐丰富、不断发展的历史进程中，与易学结下了深深的不解之缘，形成了广泛的互动关系。

众所周知，《周易》为群经之首，是我国现存最古老的文化经典，是中华文化重要的源头活水，易学思想则是中华民族精神的一种集中体现，是中国传统思想的主潮、主旋律.《周易》以变化“日新”为根本，易学主张“天行健，君子以自强不息，”（《乾卦·象传》），颂赞“刚健笃实，辉光日新”（《大畜卦·象传》），要求“去故”“取新”（《杂卦传》），强调“日新之谓盛德，生生之谓易”（《系辞上》），刚健有为，自强不息，推陈出新，革故鼎新，是贯穿于《周易》全书和整个易学发展史的基本思想线索。《周易》和易学的辩证思维、科学内涵、包容精神、与时俱进思想、社会变革理论、整体和谐理念等，也是与变革、创新联系在一起的。从一定意义上说，《周易》就是讲创新的书，易学就是研究创新的学问。更为重要的是，易学中倡导变革、鼓励创新的丰富内涵，对中华民族创新精神的形成和发展产生了至深至巨的影响，中华民族的无数杰出人士在其启迪和激励下，积极投身理论创新、文化创新、科技创新、制度创新等创新实践，推动着人类文明不断向前发展。另一方面，易学自身的演变和发展也得到了中华民族创新精神的滋养和濡染。不论是象数之学、义理之学的形成，还是图书易学、近代易学的产生，都可以看作是中华民族创新精神在易学领域的具体体现，看作是易学家及其他受易学影响而研究、运用易学之人士对中华民族创新精神的丰富和

发展。

综观易学与中华民族创新精神之间的不解之缘和互动关系，大体上可以得出以下几点认识：

第一，中华民族创新精神是基于一种忧患意识和刚健有为、自强不息的精神，而这种意识、这种精神主要来源于易学。《易》为优患之作。兴于殷衰周盛之时的《易经》卦象和卦爻辞即隐含有自我反思的忧患意识，而经过战国时代《易传》的阐发，这种忧患意识更加深广、更加浓重，逐步形成为一种社会责任感、历史责任感，形成为一种理智的、富于远见的精神状态。正是为了消除优患，易学呼吁人们以戒惧而沉毅的态度看待个人、家族、国家的前途和命运问题，“明于优患与故”（《系辞下》），居安思危，居安如危，未雨绸缪，遇到艰难困顿时不气馁、不屈服，自信自尊，刚健有为，自强不息，革故鼎新，拨乱反正，及时进行各个领域、各种方式的变革和创新，从而趋利避害，逢凶化吉，求得新的更大的发展. 中华民族创新精神深受易学此论的影响。

第二，中华民族创新精神是在包容、吸纳、融摄外来文化的有益成果的基础上形成的，这与易学的影响不无关系。在人类文明史上，任何思想学说，如果没有包容、吸纳、融摄其他思想学说的态度和能力，就不能长期生存并发展壮大。那些真正有生命力的思想学说，都是适应时代发展和社会政治的需要，在保持自我、自信的基础上，对其他学说采取宽容和开放的态度，从中汲取各种养料，来丰富和发展自己。以《易传》为代表的战国易学以“天下同归而殊涂，一致而百虑”（《系辞下》）为宗旨，把儒、道、墨、名、法、阴阳等诸家思想的有益成分统统吸收、融会进来，终于形成

了综合百家、超越百家的具有独特风格的思想体系。另外，易学所谓“圣人有以见天下之动而观其会通”（《系辞上》）中的“会通”之说，也是中华民族杰出人士接受外来文化成果的观念背景之一。受其影响，中华民族以“厚德载物”（《坤卦·象传》）、“弥纶天地之道”（《系辞上》）的胸怀和气势，对外来文化的有益成果采取了兼容并蓄的态度，其创新精神表现出明显的包容性、融合性。佛教在中国的传播及其中国化，明清时期西学与中国传统学术、传统科技的会通等，就是突出的例证。实际上，这种包容精神本身就是一种创新。

第三，中华民族创新精神是以科学思想、科学方法为重要前提的，而这种科学思想和方法与易学密切相关。作为中国传统科技发展的一种文化条件和背景，易学有着一定的科学内涵，其中强调制器尚象，“备物致用，立成器，以为天下利”（《系辞上》）。中国传统社会的物质文明成就和科学技术上的创新发明，多受易学此论启发。易学的阴阳思想、辩证思维、整体观念、符号系统、感应观念、类比方法、系统原理、序列思想、相对原理、对称图式、互补原理、均衡思想、周期循环思想，等等，对科技创新、科技发展更是颇有启示和影响。这也说明，中华民族历来是重视科学思想、科学方法且拥有很强的科技创新能力的。

第四，中华民族创新精神不仅表现在理论创新、文化创新、科技创新等方面，而且表现在制度创新方面，这与易学也有某种内在联系。《周易》不是对客观世界的纯粹理性的、抽象的认识，易学也始终是与人们的社会实践紧密相关的。“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之

疑。”（《系辞上》）在易学看来，任何变革和创新都应落实到社会政治领域中来，一切变革和创新成果都应广泛推行于天下，反映整个社会和广大人民的利益，所谓“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业”（《系辞上》）。唐代柳宗元、刘禹锡等人的永贞革新，宋代范仲淹的庆历新政、王安石的熙宁变法，明代嘉靖新政、张居正改革，晚清维新变法等创新事业，都有易学革故鼎新、拨乱反正之论在其中发挥或隐或显的重要作用，都是“《易》穷则变，变则通，通则久”（《系辞下》）之理念在社会政治领域的具体实践，都反映了易学的“涉世妙用”（《答胡剑西太史》）和实践功能。

第五，中华民族创新精神要求遵循事物发展的特有规律，强调变革和创新活动应考虑各种具体的客观条件，既要抢抓机遇，莫失良机，又不能标新立异，不能盲目妄动，不能走极端。易学可谓这一思想的主要源泉。易学在提倡“见几而作”（《系辞下》）、“极深而研几”（《系辞上》）的同时，强调“变通”、“趣时”（《系辞下》），“与时偕行”（《乾卦·文言》），“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”（《艮卦·象传》）。人们的变革和创新活动应该始终正确地把握时机，否则就会适得其反。历史上王莽改制的失败，即是一个典型的反面例证。由于易学的启迪和教益，中华民族的许多杰出人士在创新之时，往往能够审时度势，与时俱进，及时抓住各种难得的机遇，使变革和创新活动取得成效。

第六，中华民族创新精神是同和谐理念密切相联的，它将实现社会和谐乃至自然与社会的整体和谐视为变革和创新的终极目标，易学则是这一理念的重要渊蔽。易学倡导变

革，呼唤创新，但这种变革和创新是要变无序为有序，化冲突为和谐，实现人际关系、社会秩序的和谐，进而实现包括自然与社会在内的天人整体和谐。这就是易学的中正思想：《周易》每卦六爻，各有其位，初、三、五为阳位，二、四、上为阴位，若阳爻居阳位，阴爻居阴位，即为得位或当位，得位为正，象征阴阳各就其位，合于其应然的秩序。每卦有上体、下体之分，二为下体之中，五为上体之中，若爻居中位，即为中，或曰得中，象征守持中道，行为适中，不偏不倚，合于阴阳和合的法则。在此基础上，易学又提出了“太和”思想：一阴一阳相互交感，相互配合，刚柔相济，彼此推移，相反相成，协调一致，当达到最佳的结合、最高的和谐状态时，就称为“太和”。《乾卦·象传》说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国成宁。”按照这种文化价值理想，人类的社会政治伦理的实践活动都应以“太和”这种最高境界、最理想状态的和谐作为终极目标，实现社会和谐、天人整体和谐，各种变革和创新活动自然也不例外。

由以上所述可以发现，在中华民族创新精神形成和发展的进程中，始终闪动着易学的影子，两者是相伴而行、相互促动的。当然，毋庸讳言，《周易》和易学讲变革、讲创新，但讲变革、讲创新的却并非仅有《周易》和易学。除了《周易》和易学，其他传统经典和学术文化也曾在中华民族创新精神形成和发展过程中发挥过一定作用，只是不如《周易》和易学表现得这样突出、这样显著而已。目前，我国正在动员全党全社会的力量，坚持走中国特色自主创新道路，努力建设创新型国家，实现民族伟大复兴的“中国梦”，我们应该通过深入研究易学中的创新思想，通过全面考察易学与中华民族创新精神

的不解之缘和互动关系，来为这一盛德大业提供某种历史资鉴。

北京师范大学中国易学文化研究院院长
中国易学文化研究会会长
教授，博士生导师
张涛

2013 年 8 月 2 日

康有爲易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU

單周堯 題

康有为是维新变法的旗帜性人物，是中国近代史上著名的政治家、思想家、改革家，是今文经学的集大成者，在中国思想史上具有重要的地位。康有为的整个思想体系深受易学思想的沾溉和启示，他对《周易》文本和易学的源流也提出了系统的、独到的见解。

易学思想是康有为整个思想体系的基础，是贯穿康有为变法理论的红线。“乾元”和“阴阳”观念是易学思想的重要内容，康有为以“元”为体，以“阴阳”为用来阐述自己的宇宙观。“变易”是易学思想的核心内容，是“易”首要之义。康有为认为“变”是自然、社会发展的普遍规律，是新事物淘汰旧事物的过程，孔子改制的理论核心就是“变”。康有为继承了易学思想中夫妇为人伦之始、家庭中以父母为君的传统伦理观念，并以此为社会纲常秩序的基础。由于“易道广大，无所不包”，易学思想的包容性为康有为对宗教、鬼神观念的主观发挥提供了广阔的天地，从而有利于增加变法理论的神秘色彩，树立变法理论的权威性，使人产生敬畏感。《周易》作为“六经”之首，是中国传统教育体制下的必修科目，同样也是康有为所接受的最重要的教育内容之一。康有为的教育观深受易学思想的启示与影响。康有为的文学观中包含大量的易学因素，他将《周易》本文视作文学作品来考察，并且以易学思想为指导，建立自己的经世致用的文学观。易学思想对康有为的影响是全面而深刻的，是构建其思想体系最重要的理论依据。

康有为虽然没有专门的易学著作，但他高度关注对《周易》和易学思想的研究。大量的易学条目及考证、论断存在于他的讲学或各类著述中，并显示出他自己独特的今文经学家的易学观。康有为认为“三《易》”之说见于《周礼》，而不

见于《史记》，应当是刘歆之伪说。他肯定伏羲画八卦、周文王重八卦为六十四卦的传统说法，认为孔子作《卦辞》、《爻辞》及《易传》，但否定“十翼”之名，并认为《说卦》、《序卦》、《杂卦》为伪说。康有为坚持今文经学立场，尊崇由孔子、商瞿到田何以至施、孟、梁丘的今文易学传授脉络，反对费氏古文易学，指摘王弼注《易》用费氏而导致今文易学式微。他从理学家的角度出发，反对宋代图书之学以道入《易》，肯定易学对理学的作用。有清一代，易学繁盛，但终不出汉、宋二途。康有为反对汉学家的烦琐训注，提倡易学的经世致用之功。就整体易学观而言，康有为认为今文易学是易学正宗，其性质是经世致用的。

就康有为的整个思想体系而言，《周易》及易学思想的启示和影响贯穿其中；就易学观而言，康有为的今文易学立场和理学家的身份尽显其中。

关键词：

易学思想　易学观　今文经学　康有为

康有為易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU

前　言…… 2

第一章　康有为的生平 …… 18

第二章　易学思想对康有为的影响 …… 26

第一节　易学思想与康有为的宇宙观 …… 27

第二节　易学思想与康有为的变法理论 …… 35

第三节　易学思想与康有为的伦理观 …… 42

第四节　易学思想与康有为的宗教观 …… 45

第五节　易学思想与康有为的教育思想 …… 57

第六节　易学思想与康有为的文学观 …… 63

第三章　康有为论《周易》和易学 …… 70

第一节　康有为论“三《易》” …… 71

第二节　康有为论《周易》的作者 …… 74

一、论伏羲画卦 …… 74

二、论重卦之人为文王 …… 75

三、论卦爻辞为孔子所作 …… 80

四、论“十翼”真伪及其与孔子之关系 …… 84

第四章　康有为论历代易学…… 100

第一节　康有为论先秦易学…… 101

一、论《易》为孔子的“微言大义” …… 101

二、论孔子之后易学在先秦的流传…… 106

第二节　康有为论两汉易学…… 114

一、对刘歆及古文易学的批判…… 114

二、对今文易学的评判…… 133

第三节　康有为论魏晋南北朝隋唐易学…… 146

第四节　康有为论宋代易学…… 155
一、论邵雍易学…… 155
二、论周敦颐易学…… 157
三、论朱熹易学…… 160
第五节　康有为论清代易学…… 162
结　语…… 170
一、易学思想是康有为思想体系的主色调…… 171
二、康有为易学思想中的批判精神…… 173
参考文献…… 178
后　记…… 188

康有為易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU

前言

一、研究范围

本书以晚清思想家、改革家、今文经学集大成者康有为（1858年3月19日~1927年3月31日）的易学思想状况为研究对象，侧重对易学与当时社会、学术思潮关系的考察。1840年以来，西方帝国主义以坚船利炮打开了中国的大门，中国进入半殖民地半封建社会。面对三千年来未有之变局，在危急存亡之际，各种社会思潮应运而生，表现在学术方面，则是几乎独步乾嘉学坛的考据之学逐渐走向分裂式微，取而代之的是在清代中后期崛起的今文经学。于是，学风开始由乾嘉汉学的朴实考据转向为反思批判、义理阐发、经世致用，最后今文经学由康有为、梁启超起彻底转向了学术与政治息息相关的治学途径。

清代中后期崛起的今文经学大致可以分为三个阶段：第一阶段以庄存与开山、刘逢禄奠基，形成常州学派；第二阶段以龚自珍、魏源的改良主义启蒙运动为代表；第三阶段以皮锡瑞、廖平、康有为为代表，尤以康有为领导的维新变法运动为中心。这样，康有为也就成了今文经学的集成者、清代学术的终结者。[1]

易学思想是中国传统思想的主潮、主旋律，它同样在清代的今文经学运动中扮演着这种“角色”。论文以康有为的易学思想为考察对象，主要考虑到康有为所生活的时代社会矛盾复杂，社会思潮多样，学术流派多歧，考察这种复杂背景下的易学思想状况，揭示易学思想在其中所起到的作用，对于易学思

[1] 钱穆著《中国近三百年学术史》以康有为为终，并认为，“近三百年学术者，必以长素为殿军”。见钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆2005年版，第702页。

想的研究具有一定的推动作用。基于这种考虑，论文在选取研究对象时，综合考虑了时代、学术、社会政治等诸多因素。首先把康有为放在今文经学运动中心的地位，来考察易学思想对以康有为为代表的整个今文经学运动的启示和影响；其次是把康有为的易学成果作为考察对象，通过康有为的易学观来揭示康有为直至整个今文经学集团的易学观，通过这种学术性的成果来反观易学本身对思想的推动作用，并由此可以得出结论，康有为继承了今文经学中以易学思想为依托的“变”的哲学以及经世致用的精神，《周易》及易学本身是康有为“托古改制”的主要依托，易学思想是维新变法的哲学基础、核心理论依据。康有为是传统学术的终结者，是今文经学的集大成者，我们可以通过康有为的易学思想反观整个今文经学、反观晚清整个学术状况，从而达到以点带面的作用。

有清一代，以易学名家者众多，易学著作汗牛充栋，其内容或象、或数、或理、或占，亦有以佛老解易、以医解易者，可谓五彩斑斓，光怪陆离，即使仅就 1840 年以后的易学著述为考察对象而进行一一查阅、研读的话，在短短三年博士生涯中，亦非本人学力所能及。晚清易学著述繁多，但终不出汉、宋二途，难逃前人窠臼，就其整体而言，潘雨廷概括以“分裂的清易”[1]，实为中的之论。本文不以所有易学人物及其著述为研究对象，而是择取在当时社会思潮、学术潮流中起重要作用的人物、团体的易学思想为考察重点，在其著作、文集、笔记、奏折、日记中搜集其易学资料，分析其易学思想，进而揭示易学思想在当时社会思潮、学术潮流中的作用，而康有为正是对当时及后来社会、政治、思想具有巨大影响的人物，其

[1] 潘雨廷：《易学史论丛》，上海古籍出版社 2007 年版，第 410 页。

易学思想值得研究。

二、选题意义

康有为虽然不以易学名家，也没有完整的易学专著或专文，但易学思想却对他的变法理论甚至整个哲学思想体系都产生了非常重要的影响；与此同时，康有为一生著述等身，这些著述中也蕴涵着十分丰富的易学思想，这些思想既有对传统易学的继承和总结，也有康有为本人独到的研究特色与内涵，从而对近代易学的发展起到了重要的推动作用。当代易学学者张涛教授多次指出："目前易学领域突出的问题是，研究范围太窄，研究对象太少。所以，我们应该摆脱传统的易学研究内容和方法的束缚，将考察的范围扩展至受《周易》及易学启示、影响的全部历史过程和文化现象上来。易学研究的对象，应当包括《周易》和易学启示、影响下的整个思想文化领域，包括曾经研究易学、运用易学的所有重要人物和著作的思想主张，而不管这些人物是否是有所师承的易学家，不管这些著作是否是专门的易学著作。只有这样，才能全面了解、准确把握易学发展的轨迹及其规律，更好地解读当时的社会政治和思想文化现象，从而推动易学研究的深化和发展。"❶ 正是在这一高屋建瓴的理论指导下，也正是基于这种认识，笔者选择康有为的易学思想作为研究对象，以企较为全面、系统地揭示康有为的易学思想及其与整个今文经学运动的关系以及对维新变法的作用。

❶ 张涛：《张衡易学思想初探》，《山东大学学报》，1999 年第 2 期。张涛先生的这种观点同样在以下论文中表达过：《桓谭易学思想初探》，《管子学刊》，1999 年第 3 期；《秦汉易学思想论纲》，《济南大学学报》，2002 年第 2 期；《王充易学思想简论》，《东北师大学报》，2000 年第 5 期；《王符易学简论》，《齐鲁学刊》，1999 年第 4 期。

首先，研究康有为易学思想对于我们全面了解和认识清代后期兴起的今文经学运动是十分必要的。清代后期是清代乃至中国历史上的一个特殊而重要的阶段。这一时期，满清政权风雨飘摇，社会矛盾错综复杂，天皇上国的美梦已经破灭，封建制度已走上穷途末路，整个民族面临亡国灭种的危险境地。面对危局，各类思潮风起云涌，各阶层纷纷为行将崩溃的大清王朝寻找生路，今文经学应时而起，它以强烈的反思批判精神、以强烈的经世致用精神开始反对朴学烦琐考据的滞板枯燥学风，而今文经学“新鲜活泼，容易触发人们对现实的感受，启发人们警醒起来投身于改革的事业”。[1] 应该说，今文经学是顺应社会要求变革的时代潮流而出现并朝着“变”的经世致用的方向发展，直至康有为倡导并实施维新变法。在此期间，从魏源、龚自珍到皮锡瑞、廖平、康有为直至梁启超无不以“变”为思想核心，《周易》中的“穷则变，变则通，通则久”[2] 也当然地成为了今文经学家的标志性口号。虽然这些今文经学家以治《春秋公羊传》起家，而实际的最原始的理论依据仍是“六经之首”、“大道之源”、“万法之源”的《周易》。易学思想横亘今文经学运动的整个过程，并在这些学者思想里或明或暗地起着主导性作用，他们的著作中处处闪动着易学的影子。康有为作为“今文经学运动之中心”，作为“斯学之集成者”[3] 亦不外乎于此。因此，研究康有为的易学思想对于我们全面了解和认识康有为的整个思想体系，乃至整个今文经学运动都具有重要意义。

[1] 李素平：《魏源以“变易”为主轴的今文经学思想》，《北京社会科学》，1999 年第 4 期。

[2] 《周易·系辞》。

[3] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社 2008 年版，第 53 页。

其次，研究康有为易学思想不但对于研究清代易学史、经学史乃至思想史均有裨益，而且对于揭示整个今文经学运动、晚清的经世致用学风尤其是维新变法的内在哲学理论依据都具有重要的意义。有清一代，汉宋二易皆得以全面研究，尤其惠栋以后，汉易得到最大程度地挖掘，既有文献的辑佚搜讨，更有新注新疏。随着晚清社会局势的复杂化，在危急存亡之秋，社会思潮、学术风气为之大变，为救亡图存，今文经学开始崛起，经世致用的实学开始复兴，又有西学东渐、洋务运动、维新变法接踵而至，乾嘉考据虽存生机一线，但终归弊端日显，日薄西山。今文经学运动的兴起，带来的不仅是新鲜活泼的学风，更重要的是它实现了学术与社会政治的完美衔接，它的经世致用之功是伴随着整个社会状况的发展而不断展现出来的。就易学史而言，无论是汉宋之分，还是今古之别；无论是钩玄发微，还是新注新疏；无论是以佛道解《易》，还是以科学附《易》；无论是重义理，还是偏象数，有清一代，就易学成就而言，无非是总结之劳，寥有开拓之功，潘雨廷以“分裂的清易”[1]五字来概括，却是中的之见。与之相反的是，易学思想对整个清代，尤其是“三千年未有之大变局”的晚清来说，却有很大的创见之功，易学思想中的“变易”观念、“乾元”理论等方方面面的思想对于晚清的纷繁复杂的社会思潮都起到了重要的哲学理论指导作用。易学思想同样也是维新变法的理论基础。晚清时期是传统学术走向近代化的时期，易学思想在这种变革发展中起到了不容忽视的作用，因此，研究康有为易学思想，对于我们研究易学思想在当时社会思潮、学术流变中的作用大有裨益。

[1] 潘雨廷：《易学史论丛》，上海古籍出版社 2007 年版，第 432 页。

再次，研究康有为易学思想有着重要的社会历史意义。易学思想中“变”的哲学在晚清纷繁复杂的社会矛盾中起到了指导性的作用，“穷则变，变则通，通则久”，易学思想中的变易观念极大程度地迎合了社会思“变”的要求。同时，《周易》为智慧之书，被历代思想家、政治家视为“圣帝明王致太平法”，用于指导社会政治实践，取得了丰富的政治业绩。康有为的世界观、历史观、社会伦理观、宗教鬼神观、教育观、文学观等思想的诸多方面直至全部的思想体系，无一不受到《周易》及易学思想的启示和影响。也正是在这种启示和影响下，康有为构建了一套完整的变法理论体系，并指导维新派实施了维新变法，从而在中国历史上产生了重大的影响。因此，揭示康有为的易学思想在其变法过程中的作用对我们了解晚清历史状况有着重要意义，同时对当代改革的深入具有重要的现实意义。

三、研究现状

（一）晚清易学研究现状

学术界对清代易学史进行全面、系统地研究和探讨是从20世纪80年代开始的。之前，一些学者也取得了一些零零散散的学术成果，但还远未形成系统性的研究。目前，学术界关于清代易学的研究已取得了令人瞩目的丰硕成果，但是，到现在为止，尚未出现一部完整的清代易学发展史，朱伯崑的四卷本《易学哲学史》皇皇巨著，体大思精，但其中基本没有涉及晚清的易学思想；杨效雷的《清代易学举隅》、台湾学者高怀民的《易学史》亦缺乏对晚清易学思想的关注，众多有关易学史的论著对于晚清易学或只字不提，或吉光片羽，一带而过，因此完整的晚清易学研究目前仍处于空白状态。这不能不

说是易学史研究的一大缺憾。本文选取晚清时期的易学为考察和论究对象，以企对推动清代易学的研究有所裨益。兹以20世纪80年代以来的研究成果为主，对晚清易学的研究状况做一简略综述。

自20世纪80年代以来，随着学术事业的不断发展和繁荣，许多学者对清代易学进行了初步探讨和研究，关于清代易学的研究著作和论文不断推出，研究范围得到不断拓展，研究方法也趋于多元化，研究成果颇为辉煌。随着专人专书的个案研究的不断深化和拓展，从宏观角度论述清代易学的著作越来越多，学术质量和水准也进一步提高，但对于晚清易学的研究，目前成果尚有不足，下面仅就本人所见主要的涉及晚清易学的成果胪列如下。

1.《易学源流》，徐芹庭著，1987年8月台湾“国立”编译馆出版。在该书中，台湾学者徐芹庭对清代易学进行了系统地梳理和阐述，作者按研究角度和取向的不同，将清代的易学划分为16个部分并作了简略论述，它们分别是：（1）清代皇室与易学；（2）程朱派之易学；（3）其他理学派与义理派之易学；（4）象数派之易学；（5）清代图书之学；（6）疑古派之易学；（7）考据音韵派之易学；（8）佛老心性派之易学；（9）占筮派之易学；（10）史学派之易学；（11）集解派之易学；（12）辑佚派之易学；（13）其他述者；（14）周易条例之撰述；（15）《清史·艺文志》所著录之易学；（16）清代民初之易文。作者以《四库全书总目提要》、《续修四库全书总目提要》所收易学著作为主，并涉及清人文集、笔记，对整个清代的易学作了概述，基本描绘出了清代易学发展的大体轮廓，其中多有涉及晚清易学人物及其著作，对晚清易学研究可以起到提纲挈领的作用。

2.《易学与长江文化》，唐明邦、汪学群著，2004 年 10 月湖北教育出版社出版。作者在该书中的第十三章、第十四章中综合性地论述了晚清易学状况，扼要地勾勒了传统易学余绪在本时期的基本脉络。作者将整个近代（1840～1949 年）的长江易学概括为两大特征：一是传统易学开始走下坡路，易学家的注意力已投向了正在崛起的新学，辑佚为汉易一大特色，今文经学家于《易》有所发明；二是易学新思潮兴起，研究方法更趋科学多样，领域更为广泛，标新立异更为繁多。作者又分析了朱骏声的《易经》诠释学、马其昶的费氏易学。本书对于近代易学的研究有助于晚清易学研究的进一步深入。

3.《易学史论丛》，潘雨廷著，2007 年 6 月上海古籍出版社出版。在本书中，作者以“分裂的清易”来概括整个清代的易学状况，并且认为“易学发展至清在三教合一的理论中起了最基本的作用”[1]。此书对于晚清易学的状况也有所关注，通过作者在生前构思的《易学史大纲》我们可以看到作者是有志于写一部完整的易学史，可惜壮志未酬，但简要的《绪论》却能对晚清易学的研究起到启发作用。

4.《周易经传与易学史新论》，廖名春著，2001 年 8 月齐鲁书社出版。本书并没有系统地考察晚清易学思想状况，但在第十三章中，作者对魏源的易学思想进行了初步探讨。本章对魏源的易著、易论以及《周易》经传对魏源思想的影响进行了初步的探讨，认为魏源的《易象微》一书虽已佚，但可考知其主旨是批评东汉古文易蔽于象数，肯定西汉今文易的通经致用，其写作时间当在道光十年（1830 年）以后，其《庸易通义》一文当作于道光元年（1821 年）左右。魏源对《周

[1] 潘雨廷：《易学史论丛》，上海古籍出版社 2007 年版，第 432 页。

易》的作者、性质、哲理、易学的源流诸问题都有许多深刻的论述，其中以论《易》与《老》、兵家、黄老之学的关系最为精辟。他的改革思想、实学思想、哲学思想的重要来源是《周易》的变易观、实用操作性和阴阳说。研究魏源思想，应该重视魏源的易学。❶

5.《周易研究史》，廖名春、康学伟、梁韦弦著，1991年7月湖南出版社出版。本书在第六章《明清易学》的最后简要地论述了道光以后的易学状况，分析了朴学易从高峰下跌的原因，列举了几位易家及其易著，肯定了晚清的易学辑佚成就，探讨了今文经学的怀疑精神对于易学新发展所起到的积极作用。此节虽略而不详，但对于晚清易学思想研究仍具有重要的参考价值。❷

另外，还有几部提要性质的著作，简要评述了晚清时期比较重要的易学著作。如，尚秉和著《易说评议》、《易学群书评议》，潘雨廷著《读易提要》，张善文著《历代易家与易学要籍》，其中涉及清代许多易学名著和名家。他们虽没有从宏观角度揭示清代易学发展的规律和特点，却为我们深入研究清代易学提供了重要的学术参考。

除了以上几部比较系统的学术著作外，以单篇形式发表的期刊论文也是晚清易学思想研究的一大重要成果，其中亦不乏一批研究生的学位论文，例如台湾中国文化大学康全诚的《清代易学八家研究》，虽然这八家基本没有涉及1840年以后的易学家或易学著作，但在论文第三章《清代易学之发展及

❶ 廖名春：《周易经传与易学史新论》，齐鲁书社2001年版，第242－258页。

❷ 廖名春、康学伟、梁韦弦：《周易研究史》，湖南出版社1991年版，第394－398页。

其特色》一文中，作者简要地论述了道光、咸丰以后的易学状况，并分析了俞樾、黄以周、皮锡瑞、王树枏、纪磊、马国翰等人在易学方面的成就，随后又对清代的易学特色进行概括总结。另外，近年也出现了有关皮锡瑞、曾国藩、俞樾等人的易学思想方面的论文，这都为晚清易学史的研究打下了较为坚实的基础。

通过以上分析和回顾，我们可以看出当前清代易学研究主要存在以下特点和不足：

1. 当前学界对于晚清易学思想的关注不足，缺乏系统详尽的研究资料与研究成果，研究成果凤毛麟角，且限于对几个著名学术人物易学思想的个案分析，易学思想研究对象择取面狭窄、研究成果的零散破碎是当前晚清易学思想研究的基本现状，尽管间或亦有整体性地探讨，也是寥寥数语，远未达到完整、系统的程度，更缺乏有血有肉的材料支撑，应该说，晚清易学思想研究仍然处于基础性阶段。

2. 到目前为止，学术界对整个清代易学思想缺少历时性的探讨，尤其是对于晚清易学思想发展未能作连续地、动态地考察，这对于我们考察清代易学发展的连续性、合理地、清晰地揭示清代易学思想发展脉络是极为不利的。因此，如何准确地把握清代易学思想发展的内在理路，揭示社会政治、经济及学术等外缘变迁对易学思想演变取向的影响，是当前研究清代易学思想亟须解决的问题。

3. 晚清易学思想甚至清代易学思想研究的范围有待进一步拓展。目前，人们重点关注的仍然是那些著名的易学家和易学著作，而对那些没有易学著作却能以易学思想指导自己的社会实践的政治家、改革家、思想家、有识之士未能给予足够的重视。只有将易学史同整个社会状况相结合，才能有效地揭示

晚清易学思想直至整个清代易学思想在当时的影响和历史地位。

4. 当前的清代易学思想研究，在某种程度上凸显了朴学背景下的易学的分量，在研究和关注乾嘉易学的同时，或多或少地忽略了对其他易学派别的关注，或只是从儒学的角度来研究易学思想，而缺乏对易学思想与其他学术类别关系的研究。这种传统的观点和做法，往往使人们头脑中形成错误的观念，一提到清代易学就以汉易考据学概而括之，一提到易学思想就以儒家易学概而括之，这显然是不符合整个清代易学思想的发展。

（二）康有为易学思想研究现状

康有为是中国历史上著名的思想家、改革家，由其领导的维新变法不仅是晚清历史上的重大事件，而且在整个中国历史长河中也具有重要意义。以康有为为首的维新派是站在时代前列的政治力量，他们的变法主张代表了中国历史变革的方向，维新变法是一次思想启蒙运动，极大地改变了中国思想文化界的面貌，代表了中国近代社会发展的大趋势，就此意义而言，康有为的重要性超过了同时代的任何学术人物。也正因为如此，学界对康有为的研究非常持续、深入，成果也相当全面、丰硕，不仅中国大陆如此，中国香港、台湾、澳门地区以及日本、美国等国家对康有为都有较为详细的研究。研究康有为的著述可谓汗牛充栋，难以数计，但对于康有为易学思想的研究基本处于空白状态。以笔者目前所掌握的资料来看，仅有施炎平的《易学现代转化的一个重要环节——析康有为对〈周易〉理念的诠释和阐发》一文[1]，以中国现代化进程的发生、发展

[1] 施炎平：《易学现代转化的一个重要环节——析康有为对〈周易〉理念的诠释和阐发》，《周易研究》，2008 年第 6 期。

为背景，持哲学变革与社会思潮互动的观点，着重考察康有为既接受《周易》思想影响又重释和阐发《周易》理念的双重努力，力图揭示其以易为宗、以易为归，在创建现代经学的过程中推进易学现代转化的思路、环节、内容特征，并积极评价其价值和意义。在此之前，研究晚清今文经学家易学的成果已经揭示了晚清今文经学家的易学思想的特点，这对研究康有为的易学思想具有很大的推动作用。

王治江有《龚自珍易学观初探》，认为龚自珍从《周易》中吸收内容，高扬“通经致用”的旗帜，从而形成其独特的易学观，即以小学训诂为工具，以追求“微言大义”为终归；强调变易观的价值，以《周易》的“穷则变，变则通，通则久”的变易观来阐释《春秋公羊传》的“三世说”；反对汉代今文易学中的阴阳灾异、谶纬等内容。

对于魏源易学思想的研究，有刘兰肖的《〈周易〉与魏源的社会改革思想》一文，[1] 认为作为六经之首的《周易》，其中所包含的朴素辩证法思想和变易哲学，为历代改革家所重视。晚清社会改革家魏源，高扬经世致用的旗帜，倡言社会变革。他吸收《周易》的朴素辩证法思想、变易哲学以及忧患意识和经世致用精神的有益养料，作为挽救危机、变革图强的理论依据。显示出中国传统文化的精华部分在近代思想文化发展中的持久生命力。又有廖名春的《魏源易学思想初探》，[2] 对魏源的易著、易论以及《周易》经传对魏源思想的影响进行了初步的探讨，认为魏源的《易象微》一书虽已佚，但可考知其主旨是批评东汉古文易蔽于象数，肯定西汉今文易的通

[1] 刘兰肖：《〈周易〉与魏源的社会改革思想》，《山西师大学报》，2004 年第 2 期。

[2] 廖名春：《魏源易学思想初探》，《清华大学学报》，1995 年第 1 期。

经致用，其写作时间当在道光十年（1830 年）以后，其《庸易通义》一文当作于道光元年（1821 年）左右。魏源对《周易》的作者、性质、哲理、易学的源流诸问题都有许多深刻的论述，其中以论《易》与《老》、兵家、黄老之学的关系最为精辟。他的改革思想、实学思想、哲学思想的重要来源是《周易》的变易观、实用操作性和阴阳说。

对皮锡瑞易学思想的研究，有台湾逢甲大学高志成的《皮锡瑞易学述论》[1]。又有李铭伟的《浅论皮锡瑞的批判易学思想》一文，[2] 从《经学通论·易学通论》出发来梳理皮锡瑞的批判易学思想，以此凸显其通经致用的治学立场。

对于廖平与《周易》的关系，有罗建中的《浅议〈易经〉对廖平的影响》一文，[3] 论述了《周易》与廖平思想、治学的关系。

通过这些成果，我们可以描绘出清代后期今文经学家的易学思想发展脉络，这非常有助于研究今文经学的殿军——康有为的易学思想。

四、研究思路与方法

本书以考察易学思想对康有为的影响以及康有为的易学思想状况为旨趣，同时致力于揭示易学思想与整个晚清今文经学运动的互动关系。全书共分四章：第一章为康有为生平及学术状况，主要介绍康有为本人的生平以及康有为的今文经学立场，以及对皮锡瑞、廖平等人的思想继承关系。第二章主要阐

[1] 台湾逢甲大学中国文学研究所 1995 年硕士学位论文。

[2] 李铭伟：《浅论皮锡瑞的批判易学思想》，《宜宾学院学报》，2007 年第 11 期。

[3] 罗建中：《浅议〈易经〉对廖平的影响》，《乐山师专学报》，2003 年第 3 期。

述易学思想对康有为思想的影响，着重论述易学思想对康有为的宇宙观、历史发展观、宗教鬼神观、社会伦理观、教育观和文学观诸方面的影响和启示。第三章主要介绍康有为本人的易学观，例如康有为对“三代之《易》”的看法、对《周易》经传作者的考辨、对历代易学的评价等内容。第四章是康有为对历代易学的认识。

晚清易学思想的发展演变既有其内在学术理路，又有外缘变迁的重要影响。为此，论文将坚持易学史与社会史、学术史相结合的方法，将康有为的易学思想置于晚清特定的政治、社会背景和思想文化氛围中，展开多视角、全方位的系统考察。学术思想与社会背景是紧密相关联的，时代环境不同，学术思想迥异。只有将易学和当时的社会背景相联系，才能揭示出其时代特征。易学史有其相对的独立性和内在的逻辑发展规律，但是作为学术史的一个重要组成部分，它的发展或多或少的受学术总体发展取向的左右，甚至受到社会、政治因素的影响。研究康有为易学必须考虑到晚清乃至整个清代学术思想的传承与演变，将其与清代学术的发展紧密联系起来进行全面考察。

易学是一门实践性很强的学问，它与社会政治、社会实践密不可分，考察思想家、政治家的社会实践，是研究易学史的有效途径。本文以康有为易学思想的个案为研究对象，是因为康有为是一位具有重要影响的思想家、改革家、政论家，揭示他与易学的关系，有助于推动认识易学思想在时代发展过程中的作用，从而有助于更深刻地认识“易学思想是中国传统思想的主潮、主旋律”的论断。

康有為易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU



第一章　康有为的生平



康有为，原名祖诒，字广厦，号长素，又号明夷、更生、更甡、西樵山人、游存叟、天游化人，晚年别署天游化人，广东南海人，人称“康南海”，清光绪年间进士，[1] 中国近代史上著名的思想家、政治家、改革家、今文经学的集大成者[2]、“戊戌变法”的领导者。他于1858年3月19日（咸丰八年戊午）出生于广东南海，1927年3月31日（民国十六年丁卯）逝世于山东青岛。

康有为出生于“世以理学传家”的官宦之家，为粤地名族。康有为的曾祖为康式鹏，字云衢，在当地讲学，号称“醇儒”。祖父名赞修，号述之，为道光丙午科举人，历任钦州学政，合浦、灵州、连州训导，专门以习治程朱理学名家。康有为之父名达初，字植谋，号少农，在同县朱次琦门下习程朱理学，后来跟从其时任广西巡抚的叔父督军在福建、广州一带，因草檄谋议有功而被擢升为江西知县。康有为之母名劳连枝，生有两子，康有为即为长子，次子名广仁，原名有溥，号幼博，与谭嗣同、刘光第、杨锐、杨深秀、林旭同为“戊戌六君子”，在“戊戌变法”失败后而遭杀害。

康有为幼时跟从祖父学习，“生甫四岁，已有知识，五岁，能背诵唐诗数百首”。[3] 后来，由于康赞修借补连州训导之任，而康有为尚年幼，不能跟从祖父继续学习，就回到家乡

[1] 张伯桢《南海康先生传》：“有为生时，其祖赞修，方官钦州，赐名曰有钦，邮传濡滞，而其太伯祖先命名有为，后以祖诒名应试。光绪癸巳，领乡荐，己未，成进士，复名有为。”转引自沈云龙：《康有为评传》，台湾传记文学出版社1978年版，第2页。

[2] 梁启超认为，“今文运动之中心，曰南海康有为。然有为盖斯学之集成者，非其创作者也”，实际上承认康有为为中国近代今文经学的集大成者。见梁启超：《清代学术概论》，人民出版社2008年版，第53页。钱穆认为“言近三百年学术者，必以长素为殿军”，也将康有为放在近代学术集成者的地位。见钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆2005年版，第702页。

[3] 沈云龙：《康有为评传》，台湾传记文学出版社1978年版，第3页。

从番禺简凤仪攻读《大学》、《中庸》、《论语》、《孝经》等儒家典籍，接受系统的儒家教育，康有为就在这时开始有志于圣贤之学，开口闭口皆是“圣人圣人”，周围的人给他取了一个“圣人为”的绰号来戏弄他。同治六年（1867年），康有为十岁时学《易》、《礼》，诵经将毕，开始学文。十一岁，康有为之父去世，于是跟随祖父学习“文字条理”，“诗文一斐然成章”，“神锋开豁”，并开始阅读《大清会典》、《纲鉴》、《三国志》、《明史》等史籍，“能知其之乱之所由”，此时，康有为“慷慨有远志”。十九岁时，康有为投入父亲曾经受教的“九江先生”朱次琦门下。朱次琦“其学根柢于宋明，而以经世致用为主”，[1] 其施教“以掌故与经史义理辞章并重”，[2] 以“四行五学”[3] 教育学生，这在当时教育体制下可谓是别有创见，其经世致用的思想也深深影响了康有为。[4] 所以，在青少年时期，康有为主要接受的是儒家传统思想特别是程朱理学的教育，并受到了中国传统思想中经世致用精神的影响。

除了接受传统的儒家教育之外，康有为还接触了大量的新知识。1874年（同治十三年），十七岁的康有为读到了自家所藏的魏源的《海国图志》、《瀛球志略》、《地球图》等开眼看世界的著作，又读了利玛窦（Matteo Ricci）、艾儒略（Giulios Aleni）、徐光启等人翻译的西方著作，康有为开始对西方社

[1] 沈云龙：《康有为评传》，台湾传记文学出版社1978年版，第3页。

[2] 沈云龙：《康有为评传》，台湾传记文学出版社1978年版，第5页。

[3] 四行：一曰敦行孝悌；二曰崇尚名节；三曰变化气质；四曰威仪严肃。五学：一曰经；二曰史；三曰掌故；四曰义理；五曰词章。

[4] 沈云龙认为：“惟有为之学，从次琦入，而不从次琦出。次琦制行方严，有为则肆诞不羁，自负可以为帝王师，言天下大计；次琦学宗程朱，有为则独好陆王，以为直捷明诚，活泼有用。然有为之崇尚气节，刚劲自励，及所以教育后进，蔚为一时风气者，则大抵仍袭次琦之遗意耳！”见沈云龙：《康有为评传》，台湾传记文学出版社1978年版，第6页。

会、科技等有了初步的认知。尤其值得一提的是，康有为在1883年（光绪九年）至1887年（光绪十三年）独学于南海西樵山其间结识了前来游玩的翰林院编修张鼎华（字延秋），二人相见如初，交谈甚欢。张鼎华给康有为带来了京朝风气、时下名流、各类新书以及道光、咸丰、同治三朝掌故，介绍了当时的维新思潮，康有为视野顿开，张鼎华在不自觉地充当了康有为政治启蒙教师的角色。并且，1875年（光绪五年），康有为游历了英国殖民地下的香港，耳濡目染地接触到了真实的西方文化。1882年（光绪八年），康有为在参加完顺天乡试之后的归途中经过上海，“十里洋场”的租界也给康有为以深刻的对西方世界的感性认知。此时，康有为除了痛心于国家遭受外夷的凌辱之外，还感叹“西人治国有法度，不得以古旧之夷狄视之”[1]，“益知西人治术之有本”，[2] 这更促使康有为积极热切地学习西方资本主义文明。正是在这种思想的冲击下，康有为最终形成了通过维新变法来挽救民族危机的救国救民的政治理想。

传统的经世致用思想与先进的维新思潮相互交融，再加之民族危机日益深重，康有为真正走向实际的政治道路。从1888年（光绪十四年）到1898年（光绪二十四年），康有为先后七次上书光绪帝，不断地阐述自己的政治、经济、军事、教育等诸多方面的救国救民的思想主张。1889年（光绪十五年），康有为第一次上书以失败而告终，这使他意识到单靠上书的方式很难推行自己的政治理想，于是他开始为维新变法作系统的准备，如通过办学的方法来为维新变法培养人才，通过

[1] 《我史》，以下凡引《我史》皆见《康有为全集》第五册，中国人民大学出版社2007年版。

[2] 《我史》。

办报的方式来为维新变法提供舆论支持，营造社会影响，通过组建社会团体来为维新变法提供组织保障等。在办学方面，1891 年（光绪十七年），康有为协同弟子梁启超、陈千秋在广州创办“长兴学舍”。为适应培养维新人才的需要，长兴学舍要求学生德智体兼修，尤其是把德育放在首位，这是对旧的教育制度的创新。1893 年（光绪十九年）“长兴学舍”更名为“万木草堂”，继续培养维新人才，直到 1898 年（光绪二十四年）被朝廷查封。在长达八年的办学过程中，康有为不但为维新变法培养了大批具有维新思想的先进人才，还完成了《新学伪经考》、《孔子改制考》等变法理论著作，为维新变法建立了较为系统的理论基础。在办报宣传方面，1895 年（光绪二十一年），康有为在北京创办《万国公报》（后更名为《中外纪闻》），介绍西方国家的社会情况，打破京城士大夫封闭保守的状态。康有为又到澳门与何廷光创办《知新报》，梁启超在上海主编《时务报》。这些报刊的创办，有力地宣传了近代科学知识与维新思想，为变法做好了社会舆论准备。在组织方面，为了组织和发展维新派力量，1895 年 8 月，康有为在北京组织了“强学会”。强学会成立之后，每三天举行一次例会，相互讨论“中国自强之学”，批判顽固派的投降卖国，后被封。康有为又于同年 11 月离京南下在上海组织了“强学分会”，不久也被封闭。1897 年，康有为在桂林组建“圣学会”；1898 年，具有初步资产阶级政党性质的“保国会”在北京成立。这一系列组织的建立，预示着维新变法的风雨即将到来。从 1898 年 6 月 11 日（光绪二十四年四月二十三日）光绪帝颁布“明定国是”诏书宣布变法，到 9 月 21 日（八月初六）“戊戌政变”为止，由康有为发动的“维新变法”仅 103 天即以“戊戌六君子”被斩、康梁二人流亡海外而宣告终结。

康有为先是逃往法国，自称持有皇帝的“衣带诏”，组织保皇会，鼓吹开明专制，反对革命。为获得国际支持，他游历各国，会见欧洲各国君主。1913 年康有为回国，主编《不忍》杂志，宣扬尊孔复辟，反对共和制，谋划为溥仪复位。1917 年，康有为和北洋军阀张勋发动复辟，拥立溥仪登基，不久在当时北洋政府总理段祺瑞的讨伐下宣告失败。1923 年，康有为迁居青岛，以“天游园”命名其住宅。1927 年 3 月病故。

康有爲易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU



第二章　易学思想对康有为的影响



众所周知，康有为是维新变法的旗帜性人物，是中国近代史上著名的政治家、思想家、改革家，是今文经学的集大成者，在中国思想史上具有重要的地位。学界对康有为的研究可谓持久、全面、深入，其中《春秋》公羊“三世”说对康有为变法思想的影响尤其倍受关注，但关于康有为的易学思想，前贤今哲少有涉及[1]，较为系统、全面、整体性的研究至今付之阙如。

第一节 易学思想与康有为的宇宙观

易学思想中“元”的理论是康有为宇宙观的核心。张涛先生指出：“宇宙观或说天道观、自然观是中国古代思想家建构思想理论体系的立足点和基本点……《易传》曾提出自己的宇宙生成论，这就是著名的太极阴阳说，即太极生两仪，阴阳、天地交互感应而化生万物的理论。”[2] 作为近代著名的思想家，康有为正是借助易学思想中的宇宙生成论来构建自己思想理论体系的。《周易·乾·彖》曰：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”这是康有为在论述世界本体时引用最多的经典语句。在这里，“元”是具有哲学本体论意义的概念，是万物之始，万物由“元”而生。康有为的宇宙观正是建立在“元本论”基础之上的朴素唯物论，“元”是康有为宇宙观中最基本也是最高的哲学范畴，更是康有为构建自己思想理论体系的立足点和基本点。

对于以“元”为本体的宇宙观的形成，康有为早在1884

[1] 施炎平：《易学现代转化的一个重要环节——析康有为对〈周易〉理念的诠释和阐发》，《周易研究》，2008年第6期。

[2] 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第390页。

年自己27岁时是这样讲述的：

秋冬独居一楼，万缘澄绝，俯读仰思，至十二月，所悟日深。因显微镜之万数千倍者，视虱如轮，见蚁如象，而悟大小齐同之理。因电机光线一秒数十万里，而悟久速齐同之理。知至大之外，尚有大者，至小之内，尚包小者，剖一而无尽，吹万而不同，根元气之混仑，推太平之世宙……其道以元为体，以阴阳为用，理皆有阴阳，则气之有冷热，力之有拒吸，质之有凝流，形之有方圆，光之有白黑，声之有清浊，体之有雌雄，神之有魂魄，以此八统物理焉。❶

在这里，康有为结合西方自然科学的成果，以理学家的思维将整个世界归结为“道”，而“道”之体为“元”，“道”之用为“阴阳”。康有为“以元为体”、“以阴阳为用”的宇宙观此时已经形成，这正是对《周易》“大哉乾元，万物资始，乃统天”以及“《易》以道阴阳”经典阐释，所以萧公权说：“然则康氏哲学之基石似乎就是‘元’的概念……我不否认康氏在别处与理学之渊源，但在此他的‘元’乃直接来自《易经》❷ 与董仲舒的《春秋繁露》，因康曾一再引及此二书。”❸ 萧氏此处确为中的之语，康有为屡屡以《周易》“大哉乾元”为论据来不断重复自己的“元本论”的宇宙观，如“《易》曰：大哉乾元。《春秋》：元年春王正月。皆以元统天之义。”“孔子之作《春秋》、《易》，以元统天”，“元”正是

❶ 康有为：《康南海自编年谱》，中华书局1992年版，第118页。

❷ 萧氏自注：《周易·乾卦》：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”康氏屡引此语。萧公权著，汪荣祖译：《康有为思想研究》，新星出版社2005年版，第96页。

❸ 萧公权著，汪荣祖译：《康有为思想研究》，新星出版社2005年版，第96页。

康有为从《周易》和《春秋》中抽象出来的哲学概念，并用来阐释演绎自己的宇宙观。

对于“元”的具体定义，康有为是联系“气”来进行论述的，这是在继承《周易》“元”的理论的基础上用《春秋公羊》学说加以修正。《周易集解》：“元者，气之始也。”在易学思想中，元为气之始，元是超越“气”之上的世界本体，是最根本性的。而何休在注《公羊传》时则认为“元者，气也，天地之始”，这样，“元”、“气”二者之间就具有了等同关系，实际上是将“气”视为天地之肇端。在论述世界的本体时，康有为似乎更侧重于“元”即为“气”说，并总是将《周易》与《春秋》结合起来进行论证：

《易》：大哉乾元，乃统天。《春秋》以元统天。元即气也，有气自有运转，自有力。[1]

“元”即为“气”，对于二者的关系，康有为引用经典又进一步说明：

《易》称“大哉乾元，乃统天”，天地之本皆运于气。《列子》谓：“天地空中之细物。”《素问》谓：“天为大气举之。”何休谓：“元者，气也。”[2]

康有为承认“乾元”是可以统摄天地的万物之本源，同时肯定“气”的本体作用，并进一步把“气”解释为“天地空中之细物”，天是由“气”形成的，这实际上是将“气”与

[1] 《万木草堂口说·孔子改制》，以下凡引《万木草堂口说》皆见《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社 2007 年版。

[2] 《春秋董氏学·无通辞》，以下凡引《春秋董氏学》皆见《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社 2007 年版。

“元”等同起来，“气”由此具有了本体论意义：

何君述微言曰：元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。《易》曰：大哉乾元，乃统天。❶

康有为通过引用何休的《春秋公羊注》更为清晰地揭示“元”、“气”二者的等同关系，并将它们视作天地之肇始，但可以肯定的是，康有为论述“气”的本体论意义是建立在“元”的思想基础之上的，“元”是根本性的，是“气”的终归，这个“元”，就是《周易》里可以统天的“乾元”。

在阐释“元”时，康有为又引入了易学思想中的“太一”、“太极”等概念，并将它们同“元”等同起来。他说：

太一者，太极也，即元也，无形以起，有形以分，造起天地，天地之始，《易》所谓乾元统天者也。❷

也就是说，太一即太极，即可以统天的万物之本——“元”。

为了把“元”的概念纳入自己尊崇的孔教系统，康有为认为孔子之道亦是本自“元”、“太极”、“太一”：

《易》：太极生两仪。孔子之道运本于元，以统天地，故谓为万物本终始天地。孔子本所从来，以发育万物，穷极混茫。❸

❶ 《春秋笔削大义微言考·隐公》，以下凡引《春秋笔削大义微言考》皆见《康有为全集》第六册，中国人民大学出版社 2007 年版。

❷ 《礼运注》，以下凡引《礼运注》皆见《康有为全集》第五册，中国人民大学出版社 2007 年版。

❸ 《春秋董氏学·无通辞》。

孔子之道也就是天地之常道，是建立在“元”的基础之上的，也就是《周易》所说的“太极”。“孔子以元统天，与《易纬》‘太一’之旨同。”孔子之“元”与“太一”也就是“太极”具有相同的哲学意蕴。康有为之所以将自己的“元本论”宇宙观附会于孔子，就是因为他想通过建立孔子学说与世界本原的关系将孔子推向圣人甚至教主的地位，再通过“孔子改制”来建立自己变法学说的理论基础。

在“元”这一本体概念之下，康有为又运用易学的阴阳思想来进一步阐述自己的宇宙观：

一之与十，就始终言之。若就一物而言，一必有两。《易》云：太极生两仪。孔子原本天道，知物必有两，故以阴阳括天下之物，理未有能出其外者。就一身言之，面背为阴阳。……无一不具阴阳者，不独男女、牝牡、雌雄、正负、奇偶也。孔子穷极物理，以为创教之本，故系《易》立卦，不始太极，而始乾坤，阴阳之义也。[1]

易学思想认为，《周易》上经开篇即是《乾》、《坤》两卦，乾为纯阳，坤为纯阴，阴阳二气相摩相荡生成万物，所以上经讲论天道。康有为准确地理解了《周易》以乾坤开宗明义的意义，并认为孔子立卦、系辞，《易》始于《乾》、《坤》两卦的本意是世界皆是由阴阳所生、万物皆由阴阳所统，这是“太极生两仪”所致，“太极”就是“元”，“两仪”就是阴阳，也就是“元”可生成阴阳，阴阳相荡再生成世间万物，而这一思想是由孔子所创。

[1] 《春秋董氏学·无通辞》。

《易》曰：大哉乾元，乃统天。庖牺始作一画，开天肇荒，岁以造阴阳，创生万有。此如印度佛典之大梵天王贲大之八明造作天地者乎?❶

康有为将立卦、系辞归功于孔子的同时，承认伏羲创画卦爻以喻太极或元，造分阴阳以创生万物，并认为在世界起源问题上，佛教中的大梵天王造天地与伏羲用一画象乾元并无二致，二者同是以“元”创分天地。

不但自然世界的本源是“元”，包括人类自身的人类社会也是以“元”为根本，康有为的这一思想也是由易学思想生发而来：

《易》曰：先天而天不为人，安得先天？则《易》为谶说乎？岂知元为万物之本，人与天同本，于元犹波涛与沤同起于海，人与天实同起也。❷

既然“大哉乾元，万物资始，乃统天”，人亦在造化万物之中，求其根本，人与天最终可以归诸“元”。

论及人类社会及社会伦理，康有为也是以“元”作为其根本：

圣人大道自乾元起，而行道必自夫妇始。❸

这里的“圣人大道”应该就是《周易》上经所蕴涵的《乾》、《坤》之义、天地之道，而“夫妇”就是下经的由《咸》卦所开启的夫妇之义，以及由夫妇之义所派生的父子、

❶《春秋笔削大义微言考·成公》。
❷《春秋董氏学·无通辞》。
❸《万木草堂口说·中庸》。

君臣、上下、尊卑的社会伦理等级秩序，追踪溯源，它们都源自“乾元”，也就是康有为所说的“元”。

康有为论心性是从《中庸》出发而归诸《易》理，其最终归宿仍是万物资始的“乾元”。康有为曾师从朱次琦治宋儒理学，论及心性，康有为将理学家所推崇的《中庸》与《周易》联系起来对心性进行阐释：

充实者，《易》所谓“刚健笃实”也，《中庸》所谓“诚则著”也。光辉者，《易》所谓“光辉日新”，《中庸》所谓“著则明，明则动”也。[1]

同时，他还将《中庸》与《周易》进行互文比照阐释：

《中庸》全与《易》合：大哉乾元乃统天，天命之谓性也；乾道变化，各正性命，率性之谓道也；保合太和，乃利贞，修道之谓教也。[2]

康有为以《中庸》原文阐释了《周易》本文，这的确是他独到的阐释方法。究其实质，他是用心性学说中的“性”、“道”、“教”阐释《周易·乾》中的“乾元”、“天”等概念，从而将心性学说纳入其“元本论”的一元宇宙观中：

《中庸》专发一诚字，周子言：诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。此语极精。《易经》乾道变（化），各正性命，周子首章能拈出。[3]

[1] 《孟子微》卷六，以下凡引《孟子微》皆见《康有为全集》第五册，中国人民大学出版社 2007 年版。

[2] 《万木草堂口说·中庸》。

[3] 《南海师承记·续讲正蒙及通书》，以下凡引《南海师承记》皆见《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社 2007 年版。

理学家认为《中庸》的核心思想是“诚”，周敦颐将“诚”的本源归结为“乾元”，康有为认为周氏一语中的，高度赞扬周氏能直指《周易》“乾道变化，各正性命”的心性论基因，从而准确地找到了“诚”的最终来源。由此，我们可以看出康有为努力地将自己的心性学说建立在“元本论”的一元思想体系中。

需要厘清的是，康有为在论述“元本论”时纳入了“太极”、“太一”、“气”、“天”、“阴阳”等概念，表面上这几者之间似乎具有了等同关系，但综观康有为的整个哲学思想体系，我们却不难发现，它们之间实际上具有不同的层级关系。“太一”、“太极”当然是万物之始，但康有为著作中并没有直接用这两个概念来表达自己的宇宙观，只是用它们来解释说明“元”。“元者，气也”，“气”虽同“元”具有同等的含义，但在逻辑上，“元”仍然是起点，是根本，二者有逻辑上的先后关系。康有为有时也说“天”为万物之始，但“天”显然是在“元”概念之下的另一个层级，“元”是可以统摄“天”的。“阴阳”是康有为在“一元论”概念下提出的“元”的较为具体的物质表现形式，并不是康有为转向“二元论”的标志。所有这些概念，都是康有为为了更准确、更具体地阐释“元”的哲学意蕴，而非概念的混淆、思维的混乱。论述“元本论”的宇宙观时，董仲舒的《春秋繁露》固然是康有为的重要经典来源，然追根溯源，“元”这一概念的出发点必定是《周易》中的“大哉乾元，万物资始，乃统天”。这一方面因为康有为屡屡征引，不断强调，另一方面因为《周易》为群经之首，万法之典，百家之源，春秋公羊学家显然继承发挥了《周易》“元”的思想，历史的、逻辑的先后次序是毫无疑问的。

康有为以“元本论”作为其思想本体，以为其变法建立哲学基础，这一过程是通过孔子“立元以统天”来实现的：

孔子之道，运本于元，以统天地，故谓为万物本，终始天地。孔子本所从来，以发育万物，穷极混茫，如繁果之本于一核，萌芽未启；如群鸡之本于一卵，元黄已具，而核卵之本，尚有本焉，属万物而贯于一，合诸始而言其大，无臭无声，至精至奥。❶

康有为认为孔子之道亦本自“元”，孔子正是通过“立元以统天”来为“孔子改制”建立根本的哲学基础，从而成为“素王”、“教主”：

含元统天，大明终始，时乘六龙，变化屈伸，前知无穷，化身无尽，其惟孔子乎?❷

孔子不但符合《周易·乾卦》中的精神属性，更为重要的是《周易》为孔子所作，❸ 所以康有为将“大哉乾元，万物资始，乃统天”的思想归结为孔子。康有为将孔子推向“教主”的圣坛，其最终目的是将孔子的“变法改制”神圣化，从而为自己的变法维新找到无可辩驳的哲学基础和历史依据。

第二节　易学思想与康有为的变法理论

易学思想中“变”的哲学是康有为历史发展观的核心，

❶《春秋董氏学·无通辞》。

❷《孟子微》卷六。

❸《孔子改制考·六经皆孔子改制所作考》，以下凡引《孔子改制考》皆见《康有为全集》第三册，中国人民大学出版社 2007 年版。

是康有为进行维新变法的理论起点。郑玄作《易赞》和《易论》说："《易》一名而含三义：易简，一也；变易，二也；不易，三也。"❶ 孔颖达作《周易正义》开篇即说："夫《易》者，变化之总名，改换之殊称。"❷ 张涛先生则认为："《易传》肯定事物的变化、发展，强调'穷则变，变则通，通则久'，而变化的根本要义在于'日新'、'生生'。"❸ 易学思想中以"变"为本的历史发展观对康有为产生了巨大而深刻的影响。康有为汲取"易"之变化之义，继承并发挥易学思想中的"变化"哲学作为自己变法学说的理论起点，并不断构建、完善变法理论体系。

首先，康有为认为孔子改制主要汲取了《易》中"变易"的核心思想。"孔子继《易》以言变法"，"赞《易》以通时变"❹，孔子与《易》之间是由"变"联系在一起的，同时"孔子作《易》，至变而极"，"变"是孔子哲学的终点。就本身而言，《易》是一部专在言"变"的经典，"《易》言通变，专在宜民，无泥守之理"。❺ 孔子的哲学思想就是以《易》为皈依的：

> 今言孔子义理之学，悉推本"六经"，而《易》为孔子自著之书，尤以为宗。《论语》为后世语录之类，不尽可据……惟《易》明"穷"、"变"、"通"、"久"之理，求孔子经世之

❶ 孔颖达：《周易正义卷首·论易之三名》，上海古籍出版社 1997 年影印阮刻《十三经注疏》，第 6 页。

❷ 孔颖达：《周易正义卷首·论易之三名》，上海古籍出版社 1997 年影印阮刻《十三经注疏》，第 6 页。

❸ 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局 2005 年版，第 397 页。

❹ 《论中国宜用孔子纪年》，《康有为全集》第九册，中国人民大学出版社 2007 年版。

❺ 《日本变政考》，《康有为全集》第四册，中国人民大学出版社 2007 年版。

学，亦以《易》为归焉。❶

康有为认为孔子的哲学思想是经世致用之学，是义理之学，推本求源，孔子之学尽在“六经”，而“六经”之中，《易》是其余各经之宗，是孔学之总归，究其原因，《易》为孔子自著是一方面，更为重要的原因在于孔子的“微言大义”就是要阐明《易》的核心思想——“穷”、“通”、“变”、“久”，也就是“穷则变，变则通，通则久”的道理，来自《易》的这句话就成为康有为变法理论中不断重申的核心语句：

《春秋》三统，取其变也。《易》曰：“穷则变，变则通，通则久。”孔子作“六经”，而归于《易》、《春秋》。易者，随时变易。穷则变，变则通。❷

康有为首推孔子为圣人，就在于孔子能够发掘《易》的“变易”的核心思想，“臣考古先圣人，莫大于孔子，而系《易》著穷、变、通、久之义”。孔子之所以成为圣人，就在于其系《易》时揭示了《易》的核心在于“变易”，在于阐释了“穷则变，变则通，通则久”的经世意义。

其次，康有为认为所有事物时时刻刻都在发生变化，《易》的“变易”哲学揭示了天、地、人及人类社会的普遍规律“《易》取其变易，天人之道备矣”。❸譬如自然界中的天是不断变化的：

❶ 《长兴学记》，《康有为全集》第一册，中国人民大学出版社 2007 年版。

❷ 《康南海先生讲学记·古今学术源流》，以下凡引《康南海先生讲学记》皆见《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社 2007 年版。

❸ 《变则通通则久论》，以下凡引《变则通通则久论》皆见《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社 2007 年版。

夫天不变者也，然朝夕之晷，无刻不变矣，况昼夜之显有明晦，冬夏之显有寒暑乎？如使天有昼而无夜，有夏而无冬，万物何从而生？故天惟能变通而后万物成焉。且如极星，所谓不动者也，然唐、虞时在二十四度，今则二十三度二十九分耳，日至所谓定时也，然高冲卑冲，终无实测焉。若夫风云虹蜺珥牝蚀流。日月星辰无刻不变，故至变者莫如天。夫天久而不弊者，为能变也。❶

地也是不断变化的：

地不变者也，然沧海可以成田，平陆可以为湖，火山忽流，川水忽涸，故至变者莫如地。夫地久而不弊者，为能变也。❷

生活于天地之间的人同样也是不断变化的：

夫以天地不变且不能久，而况于人乎？且人欲不变，安可得哉！自少至老，颜貌万变，自不学而学，心智万变，积微成智，闷若无端，而流变之微，无须臾之停也。❸

至于国家乃至人类社会，更是在历史的长河中不断发生变化：

伊尹曰：用其新去其陈，病乃不存，此道家养生之术，治身如此，治国何独不然。故千年一大变，百年一中变，十年一小变，三代之文明不得不变太古，秦汉之郡县不得不变三代，

❶ 《变则通通则久论》。
❷ 《变则通通则久论》。
❸ 《变则通通则久论》。

此千年之大变者也。[1]

《周易》一书反映的是从天地造化到人类社会的变化，蕴涵着国家、社会的治理之道，因而人们应该将《周易》的“变通”思想应用到变法改革中去，“法《易》之变通，观《春秋》之改制，百王之变法，日日为新，治道其在是矣”。作为圣人的孔子就是通过系《易》揭示了万物“变易”的规律，“变易”即为“天道”：

盖变者，天道也。天不能有昼而无夜，有寒而无暑，天以善变而能久；火山流金，沧海成田，历阳成湖，地以善变而能久；人自童幼而壮老，形体、颜色、气貌，无一不变，无刻不变……故孔子系《易》，以变易为义。[2]

孔子总结了地、人的变化规律后，揭示了《周易》的核心就是“变易”，只有“变”方可“久”，这就是“天道”，就是圣人之义。圣人改制变法的理论依据正是建立在世界万物“变”的规律基础之上的。当然，“变”并不是杂乱无章的，而是有方向、有目标的，“变”就是以新易旧，以新事物否定旧事物、淘汰旧事物：

夫物新则壮，旧则老；新则鲜，旧则腐；新则活，旧则板；新则通，旧则滞，物之理也。[3]

通过这种天道变化观，结合孔子的圣人改制，康有为论证

[1] 《变则通通则久论》。

[2] 《进呈俄罗斯大彼得变政记序》，《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社 2007 年版。

[3] 《上清帝第六书》，《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社 2007 年版。

了维新变法的合理性、必然性。

再次，康有为一再强调“《易》以道阴阳”、“以《易》通阴阳”，在表达“变”的内容、方式时，康有为采用了易学思想中的阴阳观念。在“变易”的哲学起点上，康有为发现任何事物都有对立、统一的两个方面，“若就一物而言，一必有两”，[1] 这两方面是常与权、正与反的关系：

故循常习故之人，不知深思天理人事之变，则不能行权。若于人事能思之，于物理思之，既思其正，而又思其反，正反既具，真道乃见。故六经终于《易》，以变为义；是篇终于权，以思其反为义。[2]

康有为将这两个方面概括为阴阳：

一必有两，《易》云“太极生两仪”。孔子原本天道，知物必有两，故以阴阳括天下之物理，未有能出其外者。[3]

同时，康有为认为阴阳二者之间的不断运动构成了“变易”，“（孔子）系《易》则及阴阳变化，幽明死生，神魂之道”，朝代更迭、社会变革也是阴阳变化的规律性结果：

禹、汤、文、武、周公，皆小康之道。然欲考夏、殷之道，杞、宋为王者后，文献已不足征。于杞，仅得言时之《夏小正》一书，于宋，仅得言《易》之《乾坤》一书，故陈三正，而历可用夏。道阴阳，而《易》出于殷。此二书之义，可以观夏、殷之道焉。夫礼以时为大，《易》以变为宜。

[1] 《春秋董氏学·无通辞》。

[2] 《论语注·子罕》，以下凡引《论语注》皆见《康有为全集》第六册，中国人民大学出版社 2007 年版。

[3] 《论语注·述而》。

阴阳旋转，时运穆穆，百王因时运而变，大礼亦因时运而迁，可以是推之。[1]

阴阳二体之间的不断变化组成了《易》“变易”的内核，并贯彻到《易》的全部内容中去，殷商灭亡正是阴阳变化所致：

《易》一阴一阳，乾变坤化，为于“乾元用九而天下治”，要其终于未济，志商亡也。[2]

阴阳为不可或缺的对立统一体，其思想背景就是通过阴阳更为具体地演绎其“变”的核心哲学概念，从而论证旧事物被新事物取代的必然性，论证变法的合理性：

天不能有阳而无阴，地不能有刚而无柔，人不能有常而无变。昔孔子之作“六经”，终以《易》、《春秋》。《春秋》发明改制，《易》取其变易，天人之道备矣。若知守常而不知变，是天有阳而可无阴，地有刚而可无柔也。孔子改制，损益三代之法，立三正之义，明三统之道，以待后王。犹虑三不足以穷万变，恐后王之泥之也，乃作为《易》，而专明变易之义，故参伍错纵，进退消息，观其会通，以行其典礼。圣人盖深观天道以著为人事，垂法后王，思患而豫防之。孔子之道至此而极矣！[3]

康有为认为孔子以《春秋》发明改制的哲学依据就是《易》的变易思想、阴阳变易观念，这是孔子思想的核心，同

[1] 《礼运注》。
[2] 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。
[3] 《变则通通则久论》。

时也是自己进行变法的哲学依据。

康有为汲取《周易》中的“变易”之义，把“变易”这一事物发展规律视作“天道”，并通过阴阳两方面阐释“变易”之义，其最终目的就是辩证地论证封建旧制度、旧文化、保守的旧思想已经行将没落，维新变法是历史发展的规律所致，是时代潮流发展的必然。

第三节　易学思想与康有为的伦理观

康有为的伦理价值观深受《周易》和易学思想的沾溉。清王朝“天朝上国”的美梦被西方帝国主义的坚船利炮打破后，随之而来的不仅是侵略者的铁蹄践踏、领土被蚕食、主权的丧失、丧权辱国条约的签订，更令士人惶恐的是几千年以来的传统思想文化、价值伦理的轰然倒塌。面对“三千余年未有一大变局”[1]，康有为在提倡平等博爱、妇女解放的同时，也在向传统的伦理价值观回归，以传统儒家伦理价值观回应、抗拒西方文化、宗教的扩张。在回归传统儒家伦理价值观的过程中，康有为大力汲取易学思想中的伦理观念。

首先，康有为赞同易学思想中夫妇为人伦之始的传统观念。易学思想中包含着丰富的人伦礼仪内容，夫妇为人伦礼仪之始是其中重要的内容。康有为继承了这种观念，他认为：

事物先乎？礼仪先乎？曰：事物先。有事物，而后有礼仪也。《序传》曰：有天地而后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有

[1] 李鸿章：《李文忠公奏稿》卷十九，《李鸿章全集》第17册，安徽教育出版社2008年版，第98页。

君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。《新语》称：羲画乾坤以定人道，民始开悟，知有父子之亲、君臣之义、夫妇之道、长幼之序，于是百官立，王道乃生。然《系辞》称：凡百制作始于黄帝。礼教伦理必在事物制作之后，虽或造于庖牺，必至黄帝而后成也。❶

在这里，康有为引用《周易·序卦传》来说明礼仪产生于事物之后，一切人伦秩序又在夫妇之后，也就是说，整个传统社会伦理秩序是以男女夫妇为前提的。伏羲画卦以乾坤为肇端，就是为了说明男女夫妇为人道之始，而后才有父子、君臣、长幼之序等社会伦理道德，才有百官、王道等社会政治制度。康有为还澄清了伏羲画乾坤定人伦与《周易·系辞》“凡百制作始于黄帝”之间的文字矛盾，认为伏羲画乾坤建立人伦制度，黄帝对这一制度加以继承完善。康有为的以上论说，说明他对传统封建宗法等级社会的眷恋，同时也是他在西方文化侵略背景下不得已而抄起的防卫武器。

其次，康有为认为孔子作《易》的目的是以夫妇观念为起点来建立社会纲常：

孔子本夫妇起，《易》：乾、坤，《礼》：冠、昏。❷

乾坤即为夫妇，孔子是将夫妇放在起点的位置上来建立社会伦理的：

《诗》始《关雎》，《礼》重大婚，《易》首《乾》、

❶《教学通义·原教》，以下凡引《教学通义》皆见《康有为全集》第一册，中国人民大学出版社2007年版。

❷《万木草堂讲义·七月初三夜讲源流》，以下凡引《万木草堂讲义》皆见《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社2007年版。

《坤》，可知夫妇为大伦。[1]

夫妇之所以为人之大伦，就在于其他一系列的社会伦理是由此派生而出，父子关系就在其中：

《诗》始《关雎》，《易》始《乾》、《坤》，《礼》重冠、昏，重夫妇也。三纲以夫妇为始，父子为重。[2]

孔子把夫妇作为人伦起点，但纲常重点却在父子，只有这样，一家之中才有尊卑秩序。孔子作“六经”的目的就是通过以夫妇关系来为父子尊卑寻找起点，实际上孔子重视的是家中父子、国中君臣之间的关系，这正是孔子改制的重要内容：

孔子立义自父子始，特有《孝经》。若未改制以前，则夫妇之道不谨，故父子不亲也。故孔子作“六经”，《易》言夫妇，《书》言釐降，《礼》重冠、昏，《春秋》讥不亲迎，《诗》言关雎，皆重夫妇也。[3]

孔子改制的重要内容之一就是通过“六经”来表达夫妇关系的重要性，从而为父子纲常秩序奠定基础，这也是孔子特别作《孝经》的原因所在。

康有为发挥易学思想中夫妇为人伦之始的观念，将夫妇人伦列为孔子改制的重要内容，目的就是要论证自己所坚持的传统封建纲常秩序的合理性，并服务于自己创立的“孔教运动”。

再次，康有为继承了易学思想中的家庭观念。《周易》中

[1] 《万木草堂口说·孔子改制》。
[2] 《万木草堂口说·孔子改制》。
[3] 《万木草堂口说·春秋繁露》。

有《家人》卦，专门阐述一家之中父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇的伦理秩序，通过家道正而论证天下定。康有为继承并鼓吹这种思想，1923 年 4 月在第一次开封演讲中，他说：

一家之中，父母为之君。《易》曰："家人有严君焉，父母之谓也。"[1]

他认为父母就是一家之中，父母为君，君即父母。11 月 5 日，他在开封第二次演讲中继续表达这种理念：

至于君臣之义，如一家之中，父母为之君。《易》曰："家人有严君焉，父母之谓也。"[2]

康有为再次引用《周易·家人》彖辞来阐明一个道理，那就是父母为一家之君正是一国之中君臣之义在家庭中的确切表达。

由此可见，康有为以《周易》本文为最重要的文献依据，以易学思想作为理论来源，以夫妇为起点、父子为重点、君臣为终点的逻辑思路来论证自己的伦理价值观，并通过"孔子改制"、"孔教运动"来树立儒家传统的绝对权威，从而达到对抗西方文化思想的侵略的目的。

第四节　易学思想与康有为的宗教观

在论述自己的宗教观、鬼神观时，康有为极力发挥《周

[1] 《第一次开封演讲辞》，《康有为全集》第十册，中国人民大学出版社 2007 年版。

[2] 《第二次开封演讲辞》，《康有为全集》第十一册，中国人民大学出版社 2007 年版。

易》“易道广大，无所不包”[1]的兼容性，把《周易》与宗教、鬼神联系起来阐释自己的思想主张。

梁启超认为，“晚清思想家有一伏流，曰佛学”，[2]从龚自珍、魏源到康有为、梁启超，“今文学家多兼治佛学”，[3]作为近代今文经学的殿军，康有为也不例外。康有为曾隐居西樵山白云洞，究心佛典，认为“佛学之博大精微，至于言语道断，心行路绝，虽有圣哲无所措手，其所包容尤为深远。况又有五胜、三明之妙术，神通运用，更为灵奇”。对此，梁启超曾评价康有为“潜心佛典，深有所悟，以为性理之学，不徒在躯壳界，而必探本于灵魂界”，“以故日以救国救民为事，以为舍此外更无佛法”。[4]也就是说，康有为尊孔之外兼治佛学，尊信佛教，其目的并不是把自己修炼成为一位虔诚的、出世的佛教信徒，而多半是把佛教作为自己寻求政治理想的精神武器，服务于经世致用、维新变法的政治需要，所以梁启超在评价康有为的佛教信仰时说：“康有为本好言佛教，往往以己意进退佛说。”[5]所谓的“己意”，也就是康有为的维新思想。

在以己意进退佛说时，康有为往往将易学思想参杂其中，或《易》、佛相互比附，或以《易》解佛。

康有为认为《易》、佛二者有着相近的哲理内涵：

朱子尝曰：看来天下之事终于不成。事何必求其成？亦《未济》之理也。盖成则毁随之矣，亦安见其成之有？嗟夫！

[1] 永瑢等撰：《四库全书总目提要》，中华书局2003年版，第1页。

[2] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社2008年版，第68页。

[3] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社2008年版，第92页。

[4] 梁启超：《南海康先生传》，《饮冰室合集·文集之六》，中华书局1989年版，第61－70页。

[5] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社2008年版，第69页。

凡人穷思，便于入佛，朱子于此，盖近佛矣。虽然，佛道固出于《易》也。[1]

作为一个文化保守主义者，康有为首先在肯定佛教所阐述的哲理出于中国传统儒家经典——《周易》的基础上，将朱熹的理学思想比附于佛教，从而达到论证佛、《易》相近的目的。

对于《易》、佛二者如何相近，康有为将《周易》卦象与佛教相比附进行论证：

何言佛与《易》近也？以象为教，一近也。地狱天堂，诸佛国土，罗刹夜叉，即“载鬼一车，见矢张弧”之象也。以无为有，空诸所无，即《屯》、《否》之象，发《剥》、《革》之义，陈亢极之悔，终《未济》之卦也。《华严》八地，不舍诸有，随喜顺受，即进退消息，居身涉行之义也。故曰：佛与《易》近。[2]

《易》取诸卦之象，佛取万物之象，二者都是以象为教，共同阐释天地万物的共同规律。《易》卦爻辞讲述的是佛教地狱天堂的内容，诸卦阐释的义理可与佛理相类，《华严经》深与《易》理相通，康有为的这种比较具有很明显的主观性。

再如：

《易》言直方大，[3]不习无不利，即佛所谓十方世界。

[1] 《康子内外篇·未济篇》，以下凡引《康子内外篇》皆见《康有为全集》第一册，中国人民大学出版社2007年版。

[2] 《康子内外篇·未济篇》。

[3] 按：《全集》原文作“火”，今据《周易·坤卦》改作“大”。“火”当为整理者据原稿形误。

“直方大，不习无不利”为《周易·坤卦》六二爻辞，王弼认为：“居中得正，极于地质，任其自然而物自生，不假修营而功自成，故‘不习’焉而‘无不利’。”❶“十方世界”也就是功德圆满，修成正果，这与“直方大，不习无不利”有所同义。康有为将《易》、佛互释，更显示出康有为对《易》、佛相互比附的主观理解。

康有为还认为玄奘西游印度，归而创立相宗，其贡献和作用可与孔子作《易》取象相比而论：

> 玄奘周游西宇十有七年，遍游五印，遍参知识，不止五十三参。归长安慈恩寺，创相宗，当是印度佛之正法。孔子作《易》取象，亦与相宗同意，集成印学，其精妙亦推倒六朝旧教矣。❷

以上对《易》、佛的带有明显主观附会色彩的比附，充分展示了康有为“以己意进退佛说”的功利佛教观。

论及世界的本源，康有为认为伏羲画卦所表示的“乾元”与佛教的“创世论”相契合：

> 《易》曰：大哉乾元，乃统天。庖牺始作一画，开天肇业，岁以造阴阳，创生万有。此如印度佛典之大梵天王费大之八明造作天地者乎？❸

以《易》、佛相比较，康有为阐述二者相同性的同时，也

❶ 孔颖达：《周易正义》，上海古籍出版社 1997 年影印阮刻《十三经注疏》，第 18 页。

❷ 《长安讲演录·第九次演讲》，《康有为全集》第十一册，中国人民大学出版社 2007 年版。

❸ 《春秋笔削大义微言考·成公》。

发现了二者的不同点：

其所异者，佛说无生，故欢喜而游戏；《易》入人伦，故恐惧以寡过耳。[1]

作为儒家经典的《易》重人伦，其追求的结果是人们以戒慎恐惧的忧患意识减少行为的过错；作为宗教的佛讲虚无，其期望达到的目标是个人精神的自由，二者的思想起点不同，所造成的精神文化价值迥异。

对于世界的本体，尽管《易》、佛相近，但“元”这一具有本体论意义的哲学概念是属于儒家，而非佛教的。

白沙云：天地我立，万物我出。即是《易》之“元”，孔子所有，非佛学也。[2]

康有为站在传统儒家甚至儒教的立场上来对《易》、佛作出比较论证，既阐明了二者的相似性，也看到了二者的歧异处，其间带有浓厚的主观附会色彩。他这样做的目的就是想把佛教纳入自己的儒教论中，从而达到为维新变法寻找文化、宗教依据的目的。

为了阐明《周易》作为儒教经典的神圣性，康有为还把其他宗教的某些具体内容附会到《周易》上，比如，对于“一周有七日”的说法，康有为通过印度古婆罗门教、犹太基督教论证《周易》的可靠性和神圣性：

以七纪数，乃大地诸圣之公理。孔子作《易》，曰“七日来复”，盖卦气以六日七分为一周也，故《易纬》曰“一变而

[1] 《康子内外篇·未济篇》。
[2] 《万木草堂讲义·七月初三夜讲源流》。

为七”。印度至古婆罗门，即一切有七日之义，而犹太有七日造成天地人之说，于是有七日休息之义，甚合孔子“至日闭关，商旅不行，后不省方”，此真不易解之奇理，而实人道之至情。❶

康有为认为，在“七日”问题上，古婆罗门教、基督教都和易学思想不谋而合，即使是基督教上帝创世纪时的“七日休息”之说，《周易》中也早已有之。很明显，康有为是要把孔子和《周易》推向宗教的神圣性高度，从而服务于自己对“儒教”的鼓吹。

宗教的核心在于神道，孔子的哲学核心在于人道，尽管二者有所不同，但孔子通过《易》阐述的道理与宗教信条一样，具有不可动摇的神圣性。

基督教行于耶路撒冷……希腊称为厘离尽，其义盖云神道也。孔子为人道教，略有不同。然吾人圆颅方趾，人也，非神也。《易》言：乾父坤母。……基督以天为父，日言上帝，与孔子全同。❷

基督教以天为父的观念与《周易》乾为天、为父的观念相通，二者都是同一个真理。

康有为认为《周易》是儒教教主孔子亲手所作，具有不可移易的神圣性，所以在论述自己对宗教的看法时，康有为总是不忘将各类宗教的主张与《周易》相联系，突出《周易》的权威，从而将《周易》上升为儒教“圣经”。将儒家宗教化是为维新变法奠定理论基石，是维新变法的重要环节之一，康

❶ 《大同书》卷五。
❷ 《长安讲演录·第三次讲演》。

有为的宗教观是为这一主题服务的。

康有为一生致力于儒家的宗教化，极力将孔子推向教主的圣坛，将儒家经典改造成具有宗教信条神圣性的“圣经”。为达到这一目的，康有为非常重视易学思想中的“神道设教”，将《周易》视作一部充满鬼神观念的经典，认为“《春秋》言人，《易》言鬼”，大力演绎发挥鬼神的威慑作用：

夫各国不迷信，未有若中国之早也。然以灾祥祸福，劝善惩恶，当此浊世，实不可废，故孔子何尝不尊天明鬼神。《礼》曰：明命鬼神以为黔首则。《易》曰：以神道设教而天下服。[1]

康有为站在文化保守主义的立场上，认为中国是最早脱离迷信的国度，但又坚持鬼神的威慑作用，尤其在世道日下之际，以灾祥祸福达到劝善惩恶的目的实属必要。这种看似矛盾的观念，实际上反映了康有为作为一个维新变法先导者对如何处理统治者与人民关系的迷茫和无奈，以至于倒退到愚民以鬼神的落后统治制度中去。为论证其合理性，康有为搬出孔子及其经典——《周易》，极尽主观附会阐发之能事，并要将“神道设教”作为国家政策来执行：

且夫天下风俗，莫不祭土木偶神之神……《易》曰：以神道设教，万民以服。管子曰：不明鬼神，则陋民不悟。故国家亦奖导之，令人有所畏而不为恶。[2]

[1] 《中华救国论》，《康有为全集》第九册，中国人民大学出版社 2007 年版。

[2] 《与徐太傅书》，《康有为全集》第十册，中国人民大学出版社 2007 年版。

康有为将《周易》中的“神道”理解为鬼神之道，很明显有对《周易》原义歪曲之嫌。“神道设教”仅出现于《观卦·彖》中，今本原文为“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣”。《周易正义》认为“神道”为“天之神道”，它是“微妙无方，理不可知，目不可见，不知所以然而然”，“圣人用此天之神道，以《观》设教而天下服矣”。❶《周易集解》认为“神道”是指《观》卦之九五，并没有附以鬼神之说。清代李道平作《周易集解纂疏》，才将“神道设教”与祭祀联系起来。❷ 康有为不加考证，将“神道设教”以己意相推附，并推及孔子，这是对经典以及孔子思想的己意歪曲。康有为又将祭祀土木偶神的风俗上升为国家治理的方式，以鬼神使“陋民”有所畏惧，这很明显是作为维新变法领导者在探索国家治理方式上的失败。

儒家历来重今生而寡言来世，佛教则重生死轮回，康有为参照佛、耶诸教，欲把以孔子为代表的儒家改造成有今生、有来世的带有生死轮回的中国式宗教，其手段就是以己意从以《周易》为代表的儒家经典中挖掘阴阳、生死轮回、灵魂鬼神等观念，从而将孔子及其所创立的儒家思想朝着宗教的方向推进。

康有为认为阴阳、鬼神、灵魂、祸福灾异等观念包含在孔子的“微言大义”之中：

《易》之阴阳，《洪范》之五行，《诗》之五始四际，皆

❶ 孔颖达：《周易正义》，上海古籍出版社 1997 年影印阮刻《十三经注疏》，第 36 页。

❷ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 230－231 页。

言祸福灾异，纬书更详言之，孔子有深意存焉。❶

在孔子所作的经典中，康有为认为《周易》尤其能发明这些观念：

今者于《春秋》得元统三世，读《礼运》知小康大同，读《易》而知流变灵魂、死生阴阳。❷

然而，孔子作为教主，他的这些思想曾经遍行天下：

孔子之教遍行中国，遂垂后世矣。其时传《易》有田何，有施、孟、梁丘。

康有为认为，孔子之《易》传至西汉有施、孟、梁丘，又有京、焦之说，可惜由于刘歆提倡古文，孔子的这些带有鬼神观念的“微言大义”消失殆尽：

不幸而刘歆篡圣，作伪经以夺真经。公、穀《春秋》，焦、京《易》说既亡，而今学遂尽，诸家遂掩灭，太平、大同、阴阳之说皆没，于是孔子之大道扫地尽矣。❸

面对孔子“圣道”行将泯灭的危险局面，康有为自觉担当起发明孔子“微言大义”的重任：

圣道不泯，天既诱予小子发明《易》、《春秋》阴阳、灵魂、太平、大同之说。❶

❶ 《南海师承记·讲公羊兼列朝制度》，以下凡引《南海师承记》皆见《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社 2007 年版。

❷ 《南海师承记·讲公羊兼列朝制度》。

❸ 《南海师承记·讲公羊兼列朝制度》。

❶ 《南海师承记·讲公羊兼列朝制度》。

恢复孔子“圣道”，发明《周易》中的阴阳、灵魂之说，康有为认为这是“天降大任于斯人”，自己责无旁贷。

康有为把自己的鬼神观以己意强附在《周易》文句上进行阐释，以至于给人以不伦不类之感。他说：

《易》曰：天行健，君子以自强不息，勇之谓也。……仁、智、勇之本，皆在明德。明德即佛、耶之灵魂也，但名不同耳。虚灵不昧，有以养之，则光大无穷。如电灯然，由十枝光加至百枝、千枝、万枝，如电光之明，星光之照，故《易》贵大明终始也。明德之极，通于鬼神。❶

在11月19日第五次演讲中他表达了同样的观点：

若夫言灵魂，则诸教无不同者。《传》曰：人初生魄，阳曰魂。是以有精爽，至于神明。魂其粗者，神明其精者。《大学》开口则曰明明德，虚灵不昧。《易》曰：大明终始。《礼记》曰：知气在上，若魂气则无不之。❷

《周易·乾·彖》中“大明终始”讲的是灵魂，无论是《周易·乾·象》中“天行健，君子以自强不息”，还是儒家的“仁、智、勇”，抑或是“明德”，阐述的都是灵魂观念，康有为对儒家经典的这种强行阐释纯属主观臆测，从而为自己的论辩服务。

在阴阳、鬼神、灵魂、祸福诸观念下，康有为对生与死有了辩证的观点：

万物莫不生，而不知其由死而生也。……《系辞》曰：

❶ 《长安讲演录·第四次讲演》。
❷ 《长安讲演录·第五次讲演》。

“原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变。是故知鬼神之情状。”游魂为变者，死而复生变化也。世人不知死生之故，猥以为生也自无而之有，而不胜欣幸。[1]

康有为在此把《周易·系辞》中的“游魂”理解为人死之后的灵魂，正是因为有灵魂和鬼神，所以才有人的生死之间的相互转换。在这种观念的支配下，康有为产生了鬼神福祸报应之说：

孔子改制“六经”，与民同患，席不暇暖，救民之厄，乃发为鬼神祸福报应之说，以明其民。于《易》曰：积善之家必有余庆；积不善之家必有余殃。非祸福报应之说欤？《洪范·五行传》，非鬼神祸福之说欤？余自刘歆伪经，拔弃纬说，而孔子鬼神祸福、轮回报应之说不明，而经学后师，仅以训诂名物互教，其本不足。[2]

康有为认为《周易·系辞》、《洪范·五行传》就是孔子的鬼神祸福、轮回报应之说，只是由于刘歆提倡古文经而孔子这些“微言大义”被后世淡漠了而已。

在《论语》中，孔子已经对鬼神、生死等命题有了明确的解答，即“未能事人，焉能事鬼神”、“未知生，焉知死”。很明显，孔子重人事而轻鬼神，重今生而不言来世，这也正是儒家思想与宗教观念不同的地方。康有为致力于将儒家思想宗教化，重要的手段之一就是将佛教、基督诸教的生死轮回、鬼神等观念纳入对儒家思想的解读中。如何将生死轮回、灵魂、

[1] 《论死生》，《康有为全集》第五册，中国人民大学出版社 2007 年版。

[2] 《书余莲珊〈尊小学斋集〉后》，《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社 2007 年版。

鬼神等观念与儒家思想进行有机结合？儒家经典中唯有《周易》“易道广大，无所不包。旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说”，（《四库全书总目》）而其他经典很难给宗教留出可以掺入的空间。所以，康有为极力发挥《周易》的包容性，将《周易》与生死轮回、灵魂、鬼神等观念结合起来阐释孔子的儒学思想。康有为对《论语》的注解即是如此：

季路问事鬼神。子曰：未能事人，焉能事鬼神？曰：敢问死。曰：未知生，焉知死？

郑氏曰：圣人之精气谓之神，贤智之精气谓之鬼。《易》曰：原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，故知鬼神之情状。又曰：通乎昼夜之道而知。原始反终，通乎昼夜，言轮回也。死于此者，复生于彼，人死为鬼，复生为人，皆轮回为之。若能知生所自来，即知死所归去；若能尽人事，即能尽鬼事。孔子发轮回游变之理至精，语至玄[1]妙超脱，或言孔子不言死后者，大愚也。尽人之事者，顺受其正，素位自得，则魂魄不坏，即能轮回无碍无尽；尽鬼之事者，修精气，练魂魄，存元神保灵魂也。若弃人事而专为此，则拘守保任，先有滞碍，不能轮回矣。盖万千轮回无时可免，以为人故只尽人事，即身超度，自证自悟，而后可从事魂灵。知生者能知生所自来，即已闻道不死，故朝闻道夕死可也。孔子之道无不有，死生鬼神，《易》理至详，而后人以佛言即避去，必大割孔地而后止，千古大愚无有如此，今附正之。[2]

[1] 原文为“元”，当是避清康熙玄烨讳。

[2] 《论语注·述而》。

康有为对《论语》的解读与儒家的阐释传统截然迥异，他突破了“疏不破注”的经典阐释传统，很有“六经注我”的味道。在康有为的注解中，孔子俨然成为洞观人之生死轮回、鬼神情状的教主，孔子手中所持的“红宝书”就是《周易》。康有为的这种注解充分显示了他本人所重视的并非对学术传统的继承，而是深度挖掘其中的功力价值，从而服务于将孔子以及儒学宗教化的目的。

康有为在论述自己的宗教观、鬼神观时，总是不忘将各类宗教、鬼神附会到易学思想中去，易学思想的包容性为康有为的主观发挥提供了广阔的天地。康有为并非某一宗教的虔诚信徒，也并非是鬼鬼神神的坚定迷信者，他更多地是将宗教、鬼神拿来为建立儒教服务，又以儒教作为自己鼓吹维新变法的神圣权威，从而有利于维新变法的推行。

第五节　易学思想与康有为的教育思想

康有为倡导的维新变法是对封建制度整体性的调整，教育制度、教育内容的改革当然也包括在内。康有为深刻地认识到，维新变法应当教育先行，培养一大批具有先进思想的变法人才势在必行。1888 年 6 月，康有为赴京师应顺天乡试，最终榜上无名。当年冬，他满怀救国救民热情上书，不但无功而返，而且还被保守分子斥为“书生狂言”，引来的是讥笑讽刺。于是，他对整个社会制度以及国民素质有了深沉的反思：面对亡国灭种的变局，为什么救亡图存的主张得不到认可？为什么可以励精图治的维新变法却被统治者视为另类异己？最后他得出的结论是：

以国民之愚，而人才之乏也，非别制造新国之才，不足以救国，乃决归讲学于粤。[1]

在此基础上，他提出：

欲任天下之事，开中国之新世界，莫亟于教育。[2]

康有为决心归乡办学，以改变民智，并通过自己办学为维新变法培养人才。

在维新变法思想的形成、推行过程中，康有为构建了完整的、系统的教育思想体系，从废八股、变科举、兴新学、建立资本主义教育制度，到提倡女子入学、兴办各种专业教育，以及德、智、体全面发展的教育方针，他不仅广泛吸收西方发达资本主义国家以及日益强大的日本教育制度的优点，还继承了中国传统的教育美德，使其教育思想在具有开放性的同时，也带有浓厚的中国传统教育的色彩。在康有为独特的教育思想体系中，易学思想闪烁其中，其中既有对以易学为教育对象的传统教育的反思，也有易学思想对康氏教育思想体系的影响。

易学是作为变法者的康有为本人所受教育的重要内容。《周易》作为六经之首，自然是传统教育体系所有知识分子的必修科目，康有为更不例外。康有为曾这样介绍自己受教育的状况：

予小子六岁而受经，十二岁尽读周世孔氏之遗文……既乃去古学之伪，而求之今文学，凡齐、鲁、韩之《诗》，欧阳、

[1] 陆乃翔、陆郭骏：《新镌康南海先生传》（上编），万木草堂1929年刊本，第9页。

[2] 梁启超：《南海康先生传》，《饮冰室合集》文集之六，中华书局1989年版，第62页。

大小夏侯之《书》，孟、京、焦之《易》，大小戴之《礼》，公羊、穀梁之《春秋》，而得《易》之阴阳之变、《春秋》三世义，曰：孔子之道大，虽不可尽见，而庶几窥其藩矣。❶

康有为六岁开始读经学经，十二岁已经尽读“周世孔氏之遗文”，《周易》必然是“遗文”之一。后来随着他学术倾向的发展，康有为接受了汉代孟、京、焦之《易》，也就是今文易学。尤其值得关注的是，在诸经之中，康有为尤为关注《周易》、《春秋》二书，并将它们视为孔子遗留下来的“微言大义”。对于《周易》，康有为认为其精髓就是“阴阳之变”。可以说，《周易》是康有为所受教育的最重要的内容之一，易学思想对康有为有着极为深刻的影响。无论是对旧教育体制的反思，还是对新教育体系的创思，康有为不但不会绕过《周易》而不谈，反而会围绕着《周易》或以《周易》为重点作为考察对象或应用手段。

康有为将易学思想中的“仁”、“义”思想作为德育的最重要的内容。他认为，“学不外二端，为我、兼爱而已。《易》曰：‘立人之道，曰仁与义’。”❷ 在这里，康有为引用《说卦传》来阐述“仁”、“义”作为“立人之道”的道德教化作用。在教育内容中，康有为认为“德育居十分之七，智育居十分之三”。❸ 把德育放在优先考虑的地位，这是康有为教育思想中的一大亮点，“康有为对教育的贡献之一，就是把传统

❶ 《礼运注叙》。

❷ 《论幼学》，《康有为全集》第一册，中国人民大学出版社 2007 年版。

❸ 杨少松、周毅成：《中国教育史稿》，教育科学出版社 1989 年版，第 184 页。

的教育思想归结为德、智、体三个方面，并以德育为先为重”。[1] 康有为发挥易学思想中的“仁”、“义”思想，并以此作为德育的核心内容，这对当时及后来的教育内容、教育方向起到了指导性作用，成为新教育体制变革的重要原则。

康有为认为以《周易》及易学思想为代表的儒学是经世致用的实学，教育当以将知识用于实践为终归，反对迂腐空洞、烦琐而不切实际的八股帖括之学，痛斥学非所用、用非所学的旧学制度。

今沿宋、明之旧，以科举选士，士咸在学校中；课“四书”、“五经”之义以为文，士皆在义理中。魁杰之士舍此无可复进，故时出其间，以为可以育材得士矣。然士皆溺于科举，得者若升天，失者如坠渊，于是驱天下之人习哇滥之文。《易》之奥眇，古人掌之大卜者。

……天下之士既习于科举，故以之授学，凡马医夏畦之子，农工商贩之竖，志欲识字谋食者，皆授之以《周易》、《春秋》、《大学》、《中庸》，是谓以钟鼓飨爰居，学之数年不能解一字，作一札，父母责其不才，乡党笑其无用。[2]

《周易》之文深奥难懂，在古代为王官之学，但在科举制度下，无论是“魁杰之士”还是“马医夏畦之子、农工商贩之竖”，为了求得科举功名，都纷纷习读，多是囫囵吞枣，更无经世之用，结果为周围人所讥笑。

《周易》诸经本为经世致用的大智慧，但在旧式的教育体制下却被歪曲为空洞迂腐的死学问，更为可悲的是，这种扭曲

[1] 于智华：《康有为教育思想略论》，《山西师大学报》，32 卷第 4 期，第 79－80 页。

[2] 《教学通义·立学》。

的教育方式是从儿童抓起，学与用大大脱钩：

秦汉之后，经学以虚名相传，人道之宜，则未有留意者。……至于《易》者，藏于太卜，韩宣子至于鲁，乃能见之。当时士夫殆寡见，而今童子莫不诵读。学非所用，用非所学，舍宜学之幼仪，而教以阴阳之秘籍，享爰居以钟鼓，被牺牲以文绣，责其有效。❶

旧的教育体制是将适宜儿童教育的内容舍弃，驱使儿童诵读不适合此年龄段的《周易》这种阴阳秘籍，造成的结果就是：

《易》、《春秋》，大儒卿士之学，而责之童子，是用者不学，学者不用也。❷

也就是说，儿童得不到应有的适当的教育，同时《周易》这种“居庙堂之高”的士大夫之学也没有得到正确的普及，学非所用、用非所学的教育弊端阻碍了民智的开发与提高，同时《周易》这种传统的教育资源也遭到大大浪费，这种教育造成的恶果就是经世致用精神的丧失。可见，在康有为心目中，《周易》是经世致用的王官之学，是士大夫之学。

康有为把《周易》视作严肃的经世学问，对于《周易》的学习，他认为不能学有躐等。同时，康有为还用易学原理来分析儿童学习《周易》的非科学性。

今吾自女童既不教之矣，其男童之识字入学者，十不得其半也。而往往村塾乡童读书，十年不解文义，因不得成其材者

❶ 《论幼学》。
❷ 《教学通义·立学》。

皆是也。负床之孙，名物未识，而授之以治国平天下之道、鸢鱼性命之微、卦爻象象之奥，宜乎郤行而无所入也。夫孟子者，所谓命世亚圣之大儒也，而全书若不知有《易》者，而儿童冬学乃闹之，岂不异乎？正则正矣，然乃《易》所谓位不当也，终悔吝矣。❶

儿童还处于“名物未识”阶段，却已经开始学习“亚圣”孟子都不敢妄言的《周易》，实在不合常理、不合教育规律。康有为还用易学思想中“位”的原理指出乡塾儿童学习《周易》不符合儿童阶段的教育规律，这种“位不当”、学有躐等的后果就是《周易》卦爻辞所说的“悔吝”，学非所用、用非所学的教育方式最终会走到穷途末路。

尽管康有为接受并鼓吹西方发达资本主义式的教育方式，但他的基本立场却是坚持中国固有的文化传统。康有为常常通过以《周易》为首的经典来论证中国的教育历史要远远比世界其他国家更悠久。1904 年康有为考察英国大学教育时曾两次表达了这样的看法：

若我国以儒治国，垂数千年，笃生教主，不假异地，此乃大地之所无，而吾国文明之最光远有耀者。……《书》首尧舜之民主，以示升平；《易》称见群龙无首，天下治也，以示太平。

夫今之敢昌是说者，不过以日本书盛行，日读而迷之。……试问教之为文义，并非日文，亦非西文，乃出于吾之古经传记者也。若《书》之称敬敷五教，在宽，教胄子，《易》言

❶ 《孔子改制考·儒教遍传天下战国秦汉时尤盛考》，以下凡引《孔子改制考》皆见《康有为全集》第三册，中国人民大学出版社 2007 年版。

教思无穷，《论语》言子有四教……[1]

康有为认为《周易·乾》中所说的“见群龙无首”，就已经证明了中国在古代时就实现了天下大治、天下太平的美好社会理想，因而中国的文明有着悠久的历史，并在全世界是出类拔萃的。对于教育，康有为认为《周易》、《尚书》等儒家经典已经很明确地给出了定义，并记录了中国古代社会中教育的原则、方法等内容。作为记录上古社会状况的历史文献的《周易》，成为康有为论述中国教育历史的必不可少的文献素材，从而也为康有为的教育观注入了浓厚的中国传统意蕴。

《周易》及其易学思想中经世致用的精神大大启迪了康有为在开放中坚持中国特色的独特教育观，康有为从“治学莫大于救国”[2]出发，把明清以来经世致用的思想与救亡图存的爱国理想结合起来，为培养具有先进维新思想的变法人才打下了理论基础、指明了方向。

第六节　易学思想与康有为的文学观

康有为一生著述颇丰，在等身的著述之中，我们看到的是一位激扬文字、洋洋洒洒地构筑着变法理论大厦的康有为。透过这些文字，我们也能感受到作为文学家的康有为，他不但有着宏富的文学创作数量、大胆的文学探索精神，而且他还对文学理论有着深沉的思考和精辟的阐述。或许他没有明确的构建文学理论体系的自觉意识，但在为诗人所作的诗文集序言里，

[1] 《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》、《欧美学校图记》、《英恶士弗大学校图记》，《康有为全集》第八册，中国人民大学出版社 2007 年版。

[2] 张伯祯：《南海康先生学案》，《正风》第一卷，第三期。

在自身兴学授课的讲堂上，他都留下了自己对文学的理性思考。尽管这只是吉光片羽，却也构成了他构建变法理论体系的一个环节。在对文学的论述中，其中不乏他从文学角度对《周易》进行的解读，也不乏易学思想对他文学理论的深刻影响。

康有为的维新变法是披着“托古改制”的外衣进行的，实际上，康有为本人具有浓厚的托古、追古意识，喜欢追溯历史根源。在探讨文学源流时，康有为依然如此。康有为认为诗文也是“万物资始”的“元”所创生的。康有为把“情志”、“境遇”总结为进行文学创作不可或缺的必要因素，情志为内，为阴；境遇为外，为阳。阴阳俱是由“元”而生，笔下诗文就是有阴阳二质相摩相荡生发而成。

康有为认为“韵语”是文学的初始形态，这以《周易》等经典为代表，“盖古之为文，使人易诵，故《易》、《诗》、《礼》辞皆多韵语”。诗文最初是为了便于人们记诵，因而采取韵语的形式。作为中国最早一部经典的《周易》，其中文辞多用韵语，充分显示了文学的原始形态。

正是在这种理念的影响下，在对待骈文、散文问题上，康有为与传统的反对骈文、赞扬散文的观点迥异，他认为：

> 骈体之文，原无骈散之分；天地之道，画一生二，阴阳既分，奇耦成焉。《易》“飞龙在天”、“见龙在田”，……可谓整极。……然《易》曰：物想离谓之文。又曰：分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六画而成章。又曰：青与白谓之文，赤与白谓之章。故仓颉制字，文形从交，其意可知。然骈体文至中唐而极靡，故昌黎子力起而振之，而骈散分焉。❶

❶ 《笔记·修词》，《康有为全集》第一册，中国人民大学出版社 2007 年版。

在康有为的文学观里，其实是没有骈文、散文之分的，骈文就是文章的原始面目，这从《周易》中整齐对仗的语言中可以看出。骈文所用的工整文句符合易理，尤其符合《周易》中阴阳原理。只不过骈文发展到中唐而走向极端，所以韩愈才以古文或散文来反对骈文，从此才有骈散之分。

康有为以《周易》作为文学的原始形态，认为《周易》还具有自身独特的文学特性和价值。

就内容而言，康有为认为“《易经》多功夫”，[1] 也就是说，《周易》一书以简单的语言表达了丰富的思想内容，并且，“人事”也是《周易》的重要内容：

> 《易》：继之者善也，成之者性也。言“继”言“成”，已入人事。[2]

在康有为眼里，《周易》成为最早的言“人事”的经典。

就文体而言，康有为认为：

> 《易》开卜体，开后来《太元经》、《潜虚论》一派。[3]
>
> 后世占卜皆本于《易》。[4]

也就是说，《周易》在文体方面具有肇端发轫的文学价值。

就文辞而言，《周易》也具有独特的语言魅力。首先，《周易》语言凝练精确：

[1] 《万木草堂口说·文章源流》。
[2] 《万木草堂口说·文章源流》。
[3] 《万木草堂口说·文章源流》。
[4] 《万木草堂口说·文章源流》。

《易》言“裁成辅相”，四字甚精。[1]

除此之外，《周易》从语言上还能做到繁简得当，相得益彰：

《易》上、下篇，卦、爻、象、爻之辞尤简矣，而《易》说卦气、纳甲、消息、升降详焉。[2]

其次，康有为认为：

孔子所传之文字至好《系辞》、《礼记》。[3]

可见《周易·系辞》具有语言上的美感；再次，《周易》能够用独特的语言构造新奇的意象，表达光怪陆离的意蕴：

“载思一车，龙见于野”。孔子奇极之文，“乾为金为玉”亦是。[4]

康有为认为，《周易》在文辞上具有凝练精确、繁简相宜、美而奇奥的特点。

正是由于《周易》具有上述文学特性，又为现存最古的圣人遗文，康有为认为《周易》理应成为后世为文者模仿、效法的对象，“汝两书问为文，……上法《诗》、《书》、《易》、《礼》之奇奥”。[5] 康有为不但劝说他人模仿、效法《周易》来进行文学创作，他还高度赞扬历史上模仿《周易》

[1] 《万木草堂口说·春秋繁露》。

[2] 《日本杂事诗序》，《康有为全集》第四册，中国人民大学出版社 2007 年版。

[3] 《万木草堂口说·文章源流》。

[4] 《万木草堂讲义·讲文源流》。

[5] 《答某君书》，《康有为全集》第七册，中国人民大学出版社 2007 年版。

的文学家："修词之家，禀经制式，酌雅制言……扬子云、刘子厚二家，抚古最工。子云作《太玄》以拟《易》，《法言》拟《论语》，……俱是追配古人，与之并驾齐驱，不复想让。"❶

康有为还根据《周易》的语言规律、文体特点来解决《尚书》中某些文篇的作者判定问题，"盖《尧典》、《禹贡》皆为孔子亲笔删古书而成之，故与《盘庚》诸《诰》之体大异，以与《易经》调法相同，故知为孔子作"。❷ 康有为在托古、追古的心理作用下，极力地挖掘《周易》的文学价值。

康有为还以易学思想来指导自己的文学理论建设。康有为致力于维新变法，追求经世致用。这种思想反映在康有为的文学观中，就是要求文章要言之有物，并且将辞藻与文章所反映的情志有机地结合起来。《易》曰："修词立诚。情欲顺，词欲巧。"❸ 康有为借鉴易学思想中对于词与诚关系的论述，认为词章之学要讲求情顺词巧，情、词二者之间应当有机地统一在词章之中，所以，康有为强调平时既要注重词汇的积累，也就是"积词"，又要言之有物，即文章中要有"实理"充实其中，这样就能做到言之有物。

积词后贵修词。六朝之滫，秦汉之僻，考据家之兄，最讨厌。情欲信，词欲巧，信者实也，先有实理主宰其中。《易》言中有物，无非言有序也。❶

❶ 《笔记·修词》。

❷ 《复吴秋辉书》，《康有为全集》第十一册，中国人民大学出版社 2007 年版。

❸ 《笔记·修词》。

❶ 《笔记·修词》。

康有为认为只有词汇积累到一定阶段才能意识到词汇修饰的重要性。修词并不意味着繁文缛节、生僻怪奥，而是词汇能够恰当地表达“实理”。《周易》就是这方面的代表，它能够通过言而有序达到言中之有物的文学美感。

康有为重视词汇的目的是为了让“实理”以及内心情志得到更顺畅地表达，从而达到言中之有物的目的。康有为强调文章要言之有物，就是要使文章也能够经世致用：

> 自开天明道，垂之简册，诗书六籍，经世宰物，皆谓之文。《易》曰：观天文以察时变，观人文以化成天下。孔子曰：文王既没，文不在兹乎？故观其会通。[1]

在康有为的眼里，儒家经典都属于“文”的范畴，都有经世致用的作用。《周易》中，圣人观“天文”、“人文”，最终目的就是根据实际情况来调整方式方法，从而实现经世致用的愿望。

康有为的文学观中包含有大量的易学因素，表现在他将《周易》视作文学作品来考察，并形成了自己对文学的深刻见解，同时，他还以易学思想为指导来建立自己的文学理论。《周易》是现存中国最早的文学作品，同时具有经世致用的强大功用，康有为正是意识到这一点，才将《周易》作为文学典型来分析，最终形成了他经世致用的文学观。

[1] 《笔记·修词》。

康有為易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU

第三章　康有为论《周易》和易学

康有为并没有通过专著的形式来阐述自己的易学思想，但他一生著述宏富，这些著述又大多与经学有关，因此，无论在他的著述中还是在讲学中，我们都可以发现大量的易学内容，其形式或为专文，或为条目，或为书序，抑或是友朋书札。如果我们将这些看似散乱的易学内容通览一过，康有为本人的易学思想便比较系统地呈现在我们面前。

第一节 康有为论“三《易》”

夏、商、周三代之《易》的存在与否是易学史上重要的论题之一，也是易学史上的一大学术公案，历来易学家对此争讼不已。康有为对此亦是关注有加，并从今文经学的视角提出了自己的见解。

《周礼·春官·太卜》曰：“太卜掌三易之法：一曰连山，二曰归藏，三曰周易。”《筮人》又云：“筮人掌三《易》，以辨九筮之名：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”“三《易》”之说由此而来。康有为坚持认为《周礼》为刘歆伪作，并对全部内容进行了否定，“三《易》”之说当然也包括在内：

> 《史记·儒林传》及西汉以前经子传记，无言“《易》有三”者，至刘歆伪撰《周官》，始著三《易》，然其为《艺文志》，不敢著也。[1]

康有为认为“三《易》”为伪说，这其中包含了三种理

[1] 《新学伪经考·经典释文纠谬》，以下凡引《新学伪经考》皆见《康有为全集》第一册，中国人民大学出版社 2007 年版。

由：其一，西汉及以前的典籍尤其是《史记》中并没有对“三《易》”的记载。其二，“三《易》”之名源于《周礼》，而《周礼》为刘歆伪作。其三，《汉书·艺文志》源于刘歆的《七略》，其中没有提及“三《易》”，这证明刘歆伪作“三《易》”而不敢妄自窜入到《七略》中。

实际上，东汉时期很多学者是肯定“三《易》”存在的，例如，桓谭就曾指出过《连山》、《归藏》的字数以及藏处，王充、郑玄等人都对“三《易》”有所论述。对于《汉书·艺文志》没有明确著录《连山》、《归藏》，张涛先生认为“不能因为承于《七略》的《汉书·艺文志》没有著录而简单地将其说成是后人伪作”，[1] 从刘向的《别录》到刘歆的《七略》，再到班固的《汉书·艺文志》，其间的增删损益亦未可知。

孔颖达在《周易正义》中肯定“三《易》”的存在，康有为对此径直批驳：

> 《周易正义·论三代易名》云：“《周礼·太卜》三《易》云：‘一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。’杜子春云：‘《连山》，伏牺；《归藏》，黄帝。’郑玄《易赞》及《易论》云：‘夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。’郑玄又释云：‘《连山》者，象山之出云连连不绝；《归藏》者，万物莫不归藏于其中；《周易》者，言《易》道周普，无所不备。’郑玄虽有此释，更无所据之文。按：《世谱》等群书：神农，一曰连山氏，亦曰列山氏；黄帝，一曰归藏氏。”以上《正义》。皆古学附会之辞也。此云：“《连山》久亡，《归藏》

[1] 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局，2005 年版，第 214 页。

不行于世。”《隋志》云：“《归藏》十三卷，晋太尉参军薛真撰。”又云：“《归藏》汉初已亡，按晋《中经》有之。”则东汉人述古学者所伪无疑也。《隋志》又云：“唯载卜筮，不似圣人之旨，以本卦尚存，故取贯于《周易》之首，以备殷《易》之缺。”则《隋志》已了其伪，但未决之，较德明似稍有知识也。❶

康有为直接指斥《周易正义·论三代易名》为古文经学家的穿凿附会，而不加具体论证。隋唐之际，陆德明作《经典释文》说“《连山》久亡，《归藏》不行于世”，但唐人作《隋书·经籍志》或云“《归藏》汉初已亡”，或云“晋《中经》有之”，前后互有抵牾，并且《隋书·经籍志》似乎对《归藏》亦持怀疑态度，康有为由此结论，此《归藏》为东汉古文经后学伪撰无疑。对于《隋书·经籍志》“以备《殷易》之缺”的做法，康有为也进行了指摘：

《归藏》之名为刘歆伪撰，《周官》所称“三《易》”者至实，而造作一书，又为六朝之伪妄，与王肃《古文尚书》同者，抑不足辨也。❷

康有为认为《归藏》一书书名即为刘歆伪造，并在此书名之下进行内容的伪作，后来晋代又伪中出伪，“晋朝薛续伪《归藏》”，❸ 其真伪不足为辨。

“三《易》”之说是易学史上的一段公案，历来仁者见仁，智者见智，各持己见。但“地不藏宝，山将贡珍”❶，1993 年

❶ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。
❷ 《新学伪经考·隋书经籍志纠谬》。
❸ 《万木草堂口说·学术源流》。
❶ 《全唐文》卷七百三十九。

湖北江陵王家台15号秦墓出土了竹简《归藏》，内容与传世本相契合，可以证明“三《易》”之说是有所根据的，[1] 并非刘歆的一人伪造，康有为对“三《易》”之说全面否定是不科学的。

第二节　康有为论《周易》的作者

众所周知，《周易》包括经、传两部分内容，其中由八卦演化而来的六十四卦及卦、爻辞属于经，传则包括彖（上下）、象（上下）、系辞（上下）、文言、说卦、序卦、杂卦七部分，共十篇，又称“十翼”。除了八卦由伏羲所画几无异辞之外，对于《周易》经传其他部分的作者，历来众说纷纭，莫衷一是，各持己见。康有为对《周易》诸部分的作者俱有详细考辨，从而形成了自己独到的见解。

一、论伏羲画卦

对伏羲画八卦之说，康有为肯定并继承了前人的观点，他认为：

> 三朝六纪，民人但知其母，不知其父，能覆前，而不能覆后，卧之沉沉，起之吁吁，饥即求食，饱即弃余，茹毛饮血，而衣皮羽。于是伏羲仰观象于天，俯察法于地，因夫妇，正五行，始定人道，画八卦，以治天下。天下伏而化之，故谓之伏羲也。《新语》：先圣仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道，民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之道，长幼

[1] 林忠军：《王家台秦简〈归藏〉出土的易学价值》，《周易研究》2001年第2期。

之序。于是百官立，王道乃生。[1]

《周易·系辞下》："古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地；观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。"此后，从司马迁、杨雄到班固、王充，再到孔颖达，对于伏羲画八卦之说，历代学者均无异议。康有为继承并发挥了《周易·系辞》中关于伏羲画八卦的观点，并且认为伏羲画卦还具有更重要的人文意义。康有为认为，伏羲画卦是母系社会与父系社会的分水岭，是人类社会进步的里程碑。伏羲画卦是以乾坤阴阳规定人类社会的伦理秩序，由阴阳演绎为夫妇、父子、君臣等秩序井然的宗法制度，这就是作《易》垂教。因此，对于伏羲画八卦这一传统观点，康有为是持肯定态度的。

二、论重卦之人为文王

由八卦到六十四卦，重卦之人到底是谁？对于这一问题，历来争讼纷纭。康有为认为，从《系辞》到汉代郑玄之前，学者都坚持重卦之人是周文王，除此之外，别无异说：

按《史记·周本纪》：西伯盖即位五十年，其囚羑里，盖益《易》八卦为六十四卦。《日者传》：自伏牺作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治。《法言·问神篇》：《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也。《汉书·杨雄传》：是以伏牺氏之作《易》者也，绵络天地，经以八卦，文王附六爻，孔子错其象而系其辞。《汉书·艺文志》曰：《易》曰：伏牺氏仰观象于天，俯观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸

[1] 《民功篇·太昊帝庖牺氏》，《康有为全集》第一册，中国人民大学出版社2007年版。

身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。至于殷周之际，纣在上位，逆天暴物，文王以诸侯顺命而行道，天人之占可得而效，于是重《易》六爻。《论衡·对作篇》：《易》言“伏牺作八卦”，前是未有八卦，伏牺造之，故曰“作也”；文王图八自演为六十四，故曰“演”。《正说篇》：伏牺得八卦，非作之，文王得成六十四，非演也。自《系辞》至汉人之说，莫不以重卦为文王，虽刘歆亦不敢生异论。自商瞿传授，不经秦火，西汉前更无异说，至足据也。❶

汉代去古未远，《史记》、《法言》、《汉书·艺文志》、《论衡》均是现存具有代表性的汉代文献，对于上古、中古的记载较为征信。康有为根据这些文献的记载坚持认为，郑玄之前尽管今古文之争剧烈，但人们对于周文王演伏羲八卦为六十四卦这一观点毫不怀疑。西汉之时，占绝对优势的是今文经学，但刘歆提倡古文经学，大大动摇了今文经学的统治地位，造成了学术界的混乱，从而异说纷起：

东京以后，异论横兴，郑康成以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，（康有为自注：见《周易正义·论重卦之人》。）向壁虚造，不知从何得来。盖自刘歆多为伪说，惑乱正经，今学者耳目纷纭，从无可从，信无可信，于是，马、郑之徒敢以疑似杜撰，自是经学之中异端蜂起。推所自来矣，歆作俑之罪也。❷

康有为站在今文经学的立场上，批判刘歆假造古文经学，以伪经惑乱学界视听，成为东汉经学中异端蜂起的始作俑者。

❶ 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。

❷ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。

由此肇端，学风大乱，对于重卦之人的讨论也开始“仁者见仁，智者见智”，歧路多出。

到唐代孔颖达作《周易正义》时，对重卦之人的探讨就已产生了四种相互矛盾的观点：王弼认为伏羲在画八卦的同时完成了重卦；郑玄等人以为神农氏为重卦之人；晋人孙盛认为重卦者为夏禹；司马迁则认为周文王演八卦为六十四卦。《系辞》：“包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。制器致丰，以益万物。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。”孔颖达根据《系辞》中的这段话，认为神农氏已经见到了六十四卦，也就是说，六十四卦形成于神农氏之前，伏羲自重八卦为六十四卦必然无疑，因此，孔颖达最终采取了王弼之说，认为六十四卦也是伏羲所作，并一一驳斥了神农、夏禹、周文王三种重卦说。康有为坚持周文王演八卦为六十四卦的观点，对孔颖达的观点进行了批驳。

首先，康有为从论据上对《周易正义·论重卦之人》进行了驳斥。《周易正义》论证重卦之人时采用了《说卦》、《周礼》、孔安国《书序》作为依据，论证重卦之人为伏羲本人。康有为认为，《说卦》在汉代已佚，汉宣帝时为河内女子发老屋所得，为晚出之书，因而不足为据。康有为站在今文经学的立场上，认为《周礼》（即《周官》）为刘歆伪作，亦不能成为可靠的论据。孔安国《书序》更是学者公认的伪书，没有论证的说服力，所以，“孔冲远引《说卦》、伪《周官》、伪《孔序》俱不论”，[1] 也就是，孔颖达的这三种论据不值得一驳。

[1] 《新学伪经考·经典释文纠谬》。

其次，康有为征引著名易学家对此问题看法来批驳孔颖达的核心论据——《系辞》。孔颖达多次引用《系辞》来论证重卦之人为伏羲，康有为引用其他易学家对此观点的批驳，认为“至于以《系辞》神农之时已有盖取诸《益》与《噬嗑》为伏牺重卦之证，此未确也”。[1] 康有为首先借用朱熹的观点：

《朱子语类》云：十三卦所谓“盖取诸《离》”、“盖取诸《益》”者，言结绳而为网罟有《离》之象，非观《离》而始有此也。（康有为自注：卷六十五。）又云：不是先有见乎《离》，而后为网罟，先有见乎《益》，而后为耒耜，圣人亦只是见鱼鳖之属，欲有以取之，遂做一个事物去拦截他。欲得耕种，见地土硬，遂做一个事物去剔起他。却合乎《离》之象，合于《益》之象。（康有为自注：卷七十五。）[2]

朱熹认为，《系辞》以为神农氏就已经取诸《离》、《益》等十三卦，并不是神农之时就已经有了这些卦，而是后人以为神农的某些行为合乎后来的卦象，是重卦在神农之后。沈寓山也是持这种观点：

沈寓山《寓简》云：《大传》言“盖取诸《益》”、“盖取诸《睽》”凡一十三卦，盖圣人谓耒耜得《益》，弧矢得《睽》耳，非谓先有卦名乃作某器也。[3]

沈寓山也是认为神农作农器在先，《益》、《睽》等十三卦在后。

与康有为同时代的学者陈澧则从字句文义对伏羲重卦说进

[1] 《新学伪经考·经典释文纠谬》。
[2] 《新学伪经考·经典释文纠谬》。
[3] 《新学伪经考·经典释文纠谬》。

行了批驳：

番禺陈氏澧曰：《系辞》所言“取诸”者，与《考工记·轮人》“取诸圜也”、“取诸易直也”、“取诸急也”文义正同。《轮人》意取于圜，非因见圜物而取之也；意取易直与急，非因见易直与急之物而取之也。说“取”义最通。又曰：此以伏牺创始牵连于用蓍，又以用蓍傅合于六画，已纡曲矣。且三画非创始，六爻乃为创始乎？六爻诚用蓍矣，何以知三画不可用蓍乎？《周礼·龟人》郑注引《世本·作》曰“巫咸作筮”，贾《疏》云：伏牺未有揲蓍之法，至巫咸乃教人为之。然则“幽赞用蓍”非谓伏牺也。言“作”亦非必谓创始。“作《易》者其有忧患乎”，《孔疏》固以为文王、周公矣。❶

陈澧认为“取诸”、“作”等字词出发，论证《益》、《离》等十三卦并不一定意味着神农见到这些卦象，只是神农的行为与这些卦象暗合罢了。从“作《易》者其有忧患乎”也可判断孔颖达也是肯定文王重卦的，《周易正义》从文字上有相互矛盾之处。

康有为借用朱熹、沈寓山、陈澧的论证完成了自己对伏羲重卦说的驳斥，认为孔颖达之说是附会荒谬的：

从来无谓伏牺造书契者，伪《孔序》、伪《周官》不足据，冲远附会之，益谬矣。❷

康有为在论证重卦之人为文王时，无论是在观点还是在论据以及论证过程上，基本上是沿用了皮锡瑞的《经学通论·

❶ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。
❷ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。

论重卦之人当从史迁杨雄班固王充以为文王》，两个人的观点是一脉相承的。

又辑本《春秋纬》说："伏牺作八卦，丘合而演其文，读而出其神，作《春秋》以改乱制。"其中"丘合而演其文"似乎表示孔子为重卦之人，对此，康有为以另一种语气表达了自己固有的观点，即六十四卦为文王所重：

此条则以演六十四卦，亦归孔子矣。然谓"演其文"，或指八卦之辞言之，而六十四卦仍文王所演欤?[1]

也就是说，孔子所完成的工作是"演其文"，而将八卦演为六十四卦仍是由文王所完成的，所以，康有为在《日本书目志》中说："自书契肇兴，而声音寓焉……童蒙盘桓，文王之演《易》也。"

在论述重卦之人时，康有为的基本观点就是文王重八卦为六十四卦，这与《汉书·艺文志》"人更三圣，世历三古"的传统观点是一致的。

三、论卦爻辞为孔子所作

对于卦爻辞的作者，《汉书·艺文志》认为，"至于殷、周之际，纣在上位，逆天暴物，文王以诸侯顺命而行道，天人之占可得而效，于是重《易》六爻，作上下篇。"文王既是重卦之人，也是卦爻辞的作者，这一说法也成为传统观点。后来，马融、陆绩从卦爻辞中发现有文王以后的史实，就认为文王作卦辞，周公作爻辞，所以《汉书·艺文志》所说的"人更三圣"也就成了"四圣"，此说也有着广泛而长远的影响。孔颖达作《周易正义》时总结了这两种说法，并对《汉书·

[1] 《孔子改制考·六经皆孔子改制所作考》。

艺文志》“三圣”之说与马融等人的“四圣”之说进行折中调解，以求自圆其说：“所以只言三圣，不数周公者，以父统子业故也。案……明文王本有此意，周公述而成之，故系之文王。然则《易》之《爻辞》，盖亦是文王本意，故《易纬》但言文王也。”❶ 也就是说，周公作了《爻辞》，是为了完成其父遗志，再从“以父统子业”的角度来说，“三圣”没有周公也不违背常理。孔颖达就这样把《汉书·艺文志》“人更三圣”与后来的“四圣说”之间的矛盾化解了。

康有为坚持今文经学的立场，认为孔子是卦爻辞的作者，并撰文对孔颖达总结的两种卦爻辞作者说以及孔颖达的折中说进行了驳斥。

康有为从《史记》、《法言》、《汉书·艺文志》、《论衡》等汉代文献的具体章节出发，认为汉代尤其是西汉都只是认为文王重八卦为六十四卦，而没有人认为是文王所作：

> 据《史记·周本纪》、《日者传》、《法言·问神篇》、《汉书艺·文志》、《杨雄传》、《论衡·对作篇》，皆谓文王重卦为六十四卦，三百八十四爻，无有以为作《卦辞》者。❷

康有为在这里视《汉书艺·文志》文王“作上下篇”而不见，径直认为文王没有作《卦辞》，未免有些偏颇。

汉末，今古文兼采的经学大师郑玄认为《周易》反映了商周之际的历史事实，卦爻辞当为文王作，是周文王忧患意识的记录。康有为则批驳说：

❶ 《周易正义卷首·论卦辞爻辞谁作》，上海古籍出版社 1997 年影印阮刻《十三经注疏》，第 10 页。

❷ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。

《周易正义·论卦辞爻辞谁作》云：一说所以《卦辞》、《爻辞》并是文王所作。按：《系辞》云：《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？又曰：《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪！郑学之徒并依此说也，则影响附会，妄变杨何《传》史公之真说，其可信乎！❶

康有为认为郑玄只是从对《系辞》的穿凿附会中立论，与《史记》所记史实不相符合，文王作卦爻辞的说法不可采信。

对于周公作《爻辞》，康有为认为：

至周公作《爻辞》之说，西汉前无之。《汉书·艺文志》云：人更三圣。韦昭注曰：伏牺、文王、孔子，即《正义》所引《乾凿度》云：垂皇策者牺，卦道演德者文，成命者孔。《通卦验》又曰：苍牙通灵昌之成，孔演命，明道经。晋纪瞻曰：昔庖牺画八卦，阴阳之理尽矣。文王、仲尼系其遗业，三圣相承，共同一致，称《易》准天，无复其余也。（康有为自注：《晋书·纪瞻传》。）亦无有及周公者。❷

康有为认为可以采信的典籍中均没有提及周公作《爻辞》，那么，此说必是后出之伪说。但是，先秦典籍《左传》中就已经涉及到“周公”与《易》的关系，这与康有为的“西汉之前无周公作《爻辞》”之说相矛盾，康有为是这样自圆其说的：

❶ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。
❷ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。

唯《左传》昭二年：韩宣子来聘，见《易象》与《鲁春秋》，曰：吾乃今知周公之德。涉及周公，此盖刘歆窜乱之条，与今学家不同。歆《周官》、《尔雅》、《月令》无事不托于周公，《易·爻辞》之托于周公，亦此类。唯马融（康有为自注：陆绩同。）学出于歆，故以为《爻辞》周公所作，（康有为自注：见《周易正义·论卦辞爻辞谁作》。）或以《爻辞》并是文王作。❶

康有为直接指斥《左传》中关于“周公”作《易象》为刘歆伪窜之条目，并且刘歆一向习惯于将自己伪作的各类典籍的作者归功于周公，《周易》也在所难免，“自《史记》、《法言》、《论衡》，皆以《易》作于三圣，而周公不预焉。其称为《周易》，以为周公作者，皆刘歆伪古文之说也”。❷ 马融、陆绩等从刘歆后学的学术立场出发，不免得出周公或文王作《爻辞》的错误结论。

既然排出了卦爻辞为文王作的可能，周公作《爻辞》也不足为信，和《易》发生关系的无非就是“三圣”——伏羲、文王、孔子，那么，卦爻辞的作者恐怕非孔子莫属了：

《周易正义·论卦辞爻辞谁作》云：二以为验《爻辞》多是文王后事。《升卦》六四：王用亨于岐山。武王克殷之后，始追号文王为“王”，若《爻辞》是文王所制，不应云“王用亨于岐山”。又《明夷》六五：箕子之明夷。武王观兵之后，箕子始被囚奴，文王不宜豫言箕子之明夷。又《既济》九五：东邻杀牛，不如西邻之禴祭。说者皆云：西邻谓文王，东邻谓

❶ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。

❷ 《〈易经遵朱〉序》，《康有为全集》第十一册，中国人民大学出版社2007年版。

纣。文王之时，纣尚南面，岂容自言己德？受福胜殷，又欲抗君之国，遂言东西相邻而已！如《正义》言，《爻辞》又不得为文王作，则《艺文志》谓“文王作上、下篇”者谬矣。三圣无周公，然则舍孔子谁作之哉！故《易》之卦、爻始画于牺、文，《易》之辞全出于孔子。[1]

康有为在此处断章取义地截取了孔颖达对于《爻辞》不是文王所作的论述，而摒弃了孔颖达对文王、周公作《爻辞》二说的折中。既然孔颖达论证了《爻辞》不是文王作，那么，《汉书·艺文志》关于文王作卦爻辞的说法也就站不住脚了，卦爻辞的作者的“桂冠”理所当然地戴在了孔子的头上，这样就成了伏羲画卦、文王重卦、孔子作卦爻辞，亦在“人更三圣，世历三古”的范围之内，只是“三圣”这一概念的内涵有所不同罢了。

康有为在论证孔子作卦爻辞时，先是对《汉书·艺文志》“文王作卦爻辞”视而不见，后又断章取义地删去了孔颖达的结论，最后片面地以孔颖达的论证攻击《汉书·艺文志》“文王作卦爻辞”说，这具有很大的片面性与主观性，缺乏有力的论证说服力，这只是他欲将孔子抬向“神圣教主”地位的必要步骤而已。康有为在《新学伪经考》和《孔子改制考》中以同样的内容、同样的篇幅对“孔子作卦爻辞”进行了重复论证，更是说明了他欲将孔子抬向“神圣教主”地位的迫切心理，其最终目的是要完成儒学的宗教化，从而有利于自己建立托古改制的维新变法理论体系。

四、论“十翼”真伪及其与孔子之关系

传统所说的“十翼”，孔颖达认为是由郑玄创其说，亦

[1] 《新学伪经考·经典释文纠谬》。

即：《上彖》一、《下彖》二、《上象》三、《下象》四、《上系》五、《下系》六、《文言》七、《说卦》八、《序卦》九、《杂卦》十。实际上，在孔颖达之前，“其《彖》、《象》等‘十翼’之辞，以为孔子所作，先儒更无异论，但数“十翼”，亦有多家”，[1] 比如，《史记·孔子世家》中说：“孔子晚而喜易，序彖、系象、说卦、文言。读易，韦编三绝。”并没有十篇，更无“十翼”之说。《汉书·艺文志》谓“《易经》十二篇”，颜师古《注》谓“上下经及十翼，故十二篇”，其中并没有提及“十翼”的具体内容。康有为并不赞成由郑玄肇始的传统“十翼”之说，面对有数家之说的“十翼”，他甚至对“十翼”这一概念本身提出了怀疑，并对具体篇目的真伪及其作者问题提出了自己的观点。

康有为首先否定“十翼”之说，认为“‘十翼’二字，始见于《经典释文》”，[2] 并怀疑《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇的真实性。康有为认为“无十翼之说，无上下经之名”，也就是说，康有为并不承认“十翼”这一概念的真实存在，同时，康有为认为《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇俱为伪作：

其《易》，则伏牺画八卦，文王重六十四卦，孔子系之辞，无以为周公作，亦无《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇，亦无“十翼”之说。传授人自商瞿至田何，在传至杨何，无所谓古文《费氏》也。[3]

在这里，“孔子系之辞”当为孔子为六十四卦作卦爻辞，

[1] 《周易正义卷首·论夫子“十翼”》，上海古籍出版社 1997 年影印阮刻版《十三经注疏》，第 11 页。

[2] 《万木草堂口说·孔子改制》。

[3] 《新学伪经考·史记经说足证伪经考》。

而非现行本的《系辞》。并且，“十翼”之名是根本不存在的，更无“十翼”中的《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇。

在康有为看来，“十翼”是不存在的，除了通行概念下的“十翼”中的《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇，其余都是孔子所作，包括卦爻辞在内，亦即孔子的易学著作包括：《卦辞》、《爻辞》、《彖辞》、《象辞》、《文言》，这是可以肯定的，其余的要么是伪书，要么有争议。《史记》中有对《周易》传授源流的记述，但“十翼”这一概念及其所包含的内容或具体篇目并没有被司马迁所提及，“十翼”这一概念的提出，很可能出于刘歆的伪说：

> 十翼之名，史迁父受《易》于杨何，未之闻，殆出于刘歆之说。❶

其实，司马迁在《史记》中记述的《周易》的传授源流只是易学发展过程中的一脉，即从孔子看到商瞿，从商瞿六世而至田何，田何传王同，王同传杨何，杨何传司马谈，司马谈传其子司马迁。而对于《周易》的其他传授系统，司马迁并没有专门考证；也就是说，司马迁作《史记》，本身就没有对《周易》传授源流做完整全面的记录，康有为单纯以《史记》中的记载来作为论据，恐怕所生偏颇。就现在看来，“十翼”这一概念及其内容的形成，应该是一个长期的过程，❷ 康有为将一切难以解决的矛盾都归咎于刘歆伪造古文，这只是他站在今文经学的立场上的偏见罢了。

除对“十翼”这一概念进行否定之外，康有为还对通行

❶ 《孔子改制考·六经皆孔子改制所作考》。

❷ 潘雨廷：《十翼的形成》，《易学史论丛》，上海古籍出版社 2007 年版，第 90－105 页。

“十翼”概念下的《说卦》、《序卦》、《杂卦》提出了质疑，认为此三篇并非出于孔子之手。

按《史记·孔子世家》有《文言》、《说卦》，而无《序卦》、《杂卦》，《汉书·艺文志》亦无《杂卦》。《论衡·正说》：孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之宣帝，下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。此说《易》益一篇，盖《说卦》也。《隋志》：及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇，后河内女子得之。《易》既以卜筮得存，自商瞿传至杨何以至史迁，未尝云亡失，又未尝有《序卦》、《杂卦》，《论衡》以《说卦》出于宣帝时，则史迁所未睹，其为后出之伪书，《孔子世家》为伪窜可知。王充云“益《易》一篇”，《隋志》云失三篇，因河内得之事而附《序卦》、《杂卦》，是《序卦》、《杂卦》为刘歆伪作，可见三篇非孔子作明矣。❶

首先，康有为认为《说卦》为后出之伪书，并非孔子手著。康有为是十分推崇《史记》的真实性的，但《史记·孔子世家》认为“孔子晚而喜易，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”，《说卦》即在孔子著作之中，康有为并没有承认它的真实性，而是通过《论衡·正说篇》、《隋书·经籍志》证明《说卦》为汉宣帝时河内女子发老屋所得，远在司马迁之后，司马迁不可能见到《说卦》，因此司马迁所说的孔子作《说卦》只能是后人伪窜。

对于伪作《说卦》的时间和作者，康有为另有详细考证：

❶ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。

至云“及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇，后河内女子得之”，考《法言·问神篇》云：《易》损其一也，虽蠢知阙焉。《论衡·正说篇》云：至孝宣皇帝之时，河内女子发老屋得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之，宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇，而《尚书》二十九篇始定矣。按：此说河内女子仅得《易》一篇，即《说卦》也。《说卦》说《震》、《离》、《兑》、《坎》四卦方位及诸象，与京、焦《易卦气图》同，其为京、焦学者所伪无疑。孔子传《易》，自商瞿至杨何，太史谈受之而传于迁，未闻有缺，而忽云“有所亡失”，其伪易见。《论衡》只言“河内女子得《易》一篇”，而此乃云“失《说卦》三篇，后河内女子得之”，因河内之事而又附会其说，其伪尤易见。盖《说卦》与《泰誓》同出，为武、宣时人伪撰。❶

《隋书·经籍志》云：及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇，后河内女子得之。《隋志》之说出于《论衡》，此必王充曾见武、宣前本也。《说卦》：帝出乎《震》，齐乎《巽》，相见乎《离》，致役乎《坤》，说言乎《兑》，战乎《乾》，劳乎《坎》，成言乎《艮》。又曰：《震》，东方也。《离》也者，南方之卦也；《兑》，正秋也；《坎》者，正北方之卦也。与京、焦《卦气图》合。盖宣帝时说《易》者附之入经，田何、丁宽之传无之也。史迁不知京、焦，必无之，此二字不知何时窜入。❷

康有为将《说卦》的内容与《易卦气图》仔细对照，发现二者的相同之处，所以认定《说卦》的作伪者为京房、焦

❶ 《新学伪经考·隋书经籍志纠谬》。

❷ 《新学伪经考·史记经说足证伪经考》。

延寿一派易学家。作伪的时间就在司马迁作《史记》之后，河内女子发老屋得《易》一篇之前，也就是汉武帝至汉宣帝之间。

其次，康有为认为《序卦》、《杂卦》非孔子之作，而是刘歆伪作。康有为认为《史记·孔子世家》中没有提及《序卦》、《杂卦》，后《隋书·经籍志》又将《说卦》与《序卦》、《杂卦》相提并论，认为此三篇在秦始皇焚书时已经亡佚，《序卦》、《杂卦》只能是刘歆伪窜。

康有为先从《史记》中关于《序卦》、《杂卦》的著录情况，又从《汉书·艺文志》与《儒林传》的文字不相吻合处证明两篇作伪的痕迹。

至《序卦》、《杂卦》，所出尤后，《史记》不著。盖出刘歆之所伪，故其辞闪烁隐约，于《艺文志》著《序卦》，于《儒林传》不著，而以“十篇”二字总括其间。[1]

实际上，《儒林传》是以“十篇”将《序卦》概括其间，并不能说明与《艺文志》相互矛盾，康有为的论证未免有些免其所难。

随后，康有为从语言方面指摘《序卦》、《杂卦》的作伪痕迹：

《序卦》肤浅，《杂卦》则言训诂，此则歆所伪窜，并非河内所出，宋叶适尝攻《序卦》、《杂卦》为后人伪作矣。（康有为自注：《习学记言》。）[2]

其《说卦》得于宣帝时河内女子，《序卦》、《杂卦》则

[1] 《新学伪经考·史记经说足证伪经考》。

[2] 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。

发现于伪古文家之费氏《易》，此皆刘歆之为撰也。❶

从语言方面来说，《序卦》文字浅近，表达的思想内容较为肤浅，不像先秦古书那样文字古奥，内容丰富，应为后来语言风格。《杂卦》则多言字词训诂，明显具有古文经学的特征。并且，《序卦》、《杂卦》发现于费氏《易》，而刘歆整理《易》时亦用费氏，因此二篇应为刘歆伪作。康有为从语言方面以己意把作伪者的“帽子”再次扣到了刘歆头上，这是他本人从今文经学立场出发的主观臆测。

综上来看，康有为对《说卦》、《序卦》、《杂卦》的基本观点是：

《序卦》、《杂卦》，刘歆伪作。《说卦》为河间女子所得。❷

《说卦》出宣帝河内老屋，与《序卦》、《杂卦》皆伪书。❸

《说卦》为河内女子所得，《序、杂卦》为刘歆所伪。❶

其基本结论为：《说卦》为京房、焦延寿易学流派所伪作，作伪时间在武帝之后，宣帝之前；《序卦》、《杂卦》则为刘歆伪作。康有为的考证方法则是通过《史记》、《汉书》、《论衡》等典籍所载有关内容之间的文字出入来作出伪作的结论，而在引用这些典籍时，康有为很多情况下只是截取利于自

❶《〈易经尊朱〉序》。
❷《南海师承记·讲史记两汉儒林传》。
❸《孔子改制考·六经皆孔子改制所作考》。
❶《万木草堂口说·易》。

己论点的文字，有断章取义之嫌，这是康有为“万事纯任主观”[1]所致。

对于《系辞》的作者的认定，康有为的观点有些模糊，他本人前后就表达过三种观点：

其一，《系辞》以及《彖》、《象》、《文言》都是出于孔子之手。康有为曾说：

故全《易·彖》、《象》、《系辞》、《文言》皆孔子所作。[2]

《易》画于伏羲，卦于文王，彖、爻、象、文言、系辞作于孔子，道通天人，兼义理、象数而为之。[3]

《易》上下二篇，皆孔子作，不关伏羲、文王、周公。孔子作《系辞》。[4]

其二，《系辞》并非孔子亲手所著之书，而是孔门弟子对孔子易学思想的记录。

《易》八卦为伏羲定，六十四卦为文王所益，《系辞》为孔子弟子所传。[5]

《系辞》，欧阳永叔、叶水心以为非孔子作。考其辞频称

[1] 梁启超在说：“《伪经考》之著，……乃至谓《史记》、《楚辞》经刘歆羼入者数十条，出土之钟鼎彝器，皆刘歆私铸埋藏以欺后世，此实为事理之万不可通者，而有为必力持之。实则其主张之要点，并不借重于此等枝词强辩而始成立，而有为以好博好异之故，往往不惜抹杀证据或曲解证据，以犯科学家之大忌，此其所短也。有为之为人也，万事纯任主观，自信力极强，而持之极毅，其对于客观的事实，或竟蔑视，或必欲强之以从我。其在事业上也有然，其在学问上也有然，其所以自成家数崛起一时者以此，其所以不能之健实之基础者亦以此。读《新学伪经考》而可见也。”见梁启超：《清代学术概论》，人民出版社 2008 年版，第 54 页。

[2] 《论语注·述而》。

[3] 《易经遵朱序》。

[4] 《南海师承记·讲史记两汉儒林传》。

[5] 《万木草堂口说·易》。

“子曰”，盖孔子弟子所推补者，故史迁以为大传也。❶

《系辞》一书，多称“子曰”，则是出于门人所记，非孔子手定之本，以之解《易》，则与以《公》、《穀》解《春秋》同，要未可跻之为经也。❷

史迁《太史公自序》称“《系辞》”为“《易大传》”，盖系辞有“子曰”，则非出孔子手笔，但为孔门弟子所作，商瞿之徒所传授，故太史谈不以为经，而以为传也。❸

对于《系辞》非孔子所作，宋代欧阳修、叶适已经指出。康有为认为通过“子曰”就可以证明《系辞》非孔子手著，孔子不可能自称为“子”，所以此篇应当是孔门后学所记。康有为坚持今文经学的观点，认为孔子手著之书为“经”，后人所记只能称为“传”：

夫惟教主之作乃尊为经，其弟子后学所述，则谓为传、记、义。故虽《系辞》、《论语》之尊，亦只称为传。❶

康有为认为《系辞》既然非孔子之作，而是后学所记，所以《系辞》只能被称作“传”，司马迁也是这么认为的。司马迁在西汉传承的是今文经学，因此而康有为屡屡引之为说。

其三，康有为在认为《系辞》为孔门后学所作的基础上，进一步推断子思正是《系辞》的作者：

❶ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。又见《孔子改制考·六经皆孔子改制所作考》。

❷ 《答朱蓉生先生书》，《康有为全集》第一册，中国人民大学出版社2007年版。

❸ 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。

❶ 《复支伟成书》，《康有为全集》第十一册，中国人民大学出版社2007年版。

依乎《中庸》二句，与《易》“遁世无闷”义通，故疑《系辞》亦子思作。❶

《中庸》、《系辞》似出于子思手笔，周子《通书》实从此出也。❷

康有为是通过将《系辞》与《中庸》进行对比而得出这一结论的，从而将《系辞》与后世的理学联系起来。

因此，在对《系辞》作者的认知上，康有为或认为作者是孔子本人，或认为是孔门后学，或认为是子思，前后之间有些摇摆不定。

在论证了《系辞》为孔子或孔门后学所作之后，康有为又对关于《系辞》作者的其他观点进行了批驳：

以为周公作《系辞》，马融说也，夫有所受之也。❸

康有为认为，周公作《系辞》之说只是马融的一家之说罢了。

对于《易》与孔子的关系，《论语·述而》说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”齐《论》、古《论》都作如是，鲁《论》读“易”为“亦”，今定州汉简亦作“亦”，这样，句读发生变化，这句话就变为：“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣”。于是，“孔子五十学《易》”就成为了一桩学术公案，历来众说纷纭。康有为坚持认为孔子作《易》，而非学《易》，于是，他对《论语·述而》篇的这句话提出了自己的新见解：

❶ 《万木草堂口说·中庸》。
❷ 《南海师承记·续讲正蒙及通书》。
❸ 《南海师承记·讲汉朝六朝唐宋学派》。

其一，“学”当作“教”，为“觉悟”之义，也就是说，孔子一生学而不倦，在50岁时有所开悟，而非50岁时学《易》：

子曰：加我数年，五十以教，亦可以无大过矣。郑注：鲁读“易”为“亦”。

《汉外黄令高彪碑》“恬虚守约，五十以教”，正从鲁读之句读，则汉人《论语》本无“学易”之说至明。《经》、《传》易改，碑文难窜乱也。《说文》：教，觉悟也。盖为学孜孜，望有豁然证悟之一时，乃不致终身误人，而后可以无大过矣。惠栋曰：君子爱日以学，乃时而成，五十以学，斯为晚矣。然秉烛之明，尚可寡过。此圣人之谦辞，当是老者勉励之辞。❶

其实，在汉代，“教”可以作“教”、“觉悟”讲。《说文》：“教，觉悟也。”《书·说命下》：“惟教学半。”孔安国传：“教，教也。”但“教”亦可与“学”同义，如《说文·教部》：“学，篆文‘教’省。”《史记·张释之冯唐列传》：“此两人言事曾不能出口，岂教此啬夫谍谍利口捷给哉?”《大戴礼记·礼察》：“用法令为天下者，十余年即亡，是非明教大验乎?”康有为此处将“学”改为“教”，再强行解释为“觉悟”，就是为了论证孔子50岁时不是学《易》，而是50岁时在人生哲理方面有所顿悟，从而为进一步论证孔子作《易》而非学《易》扫除障碍。

其二，康有为认为《史记·孔子世家》中对于孔子与《易》关系的记述不可靠：

❶ 《论语注·述而》。

《史记》："孔子晚而善《易》，读《易》，韦编三绝。曰：'假我数年，若是我于《易》则彬彬矣。'"未审是齐《论》否？或亦刘歆所窜。若今本《论语》作"加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣"。此为刘歆古文《论语》窜改。今考《史记·孔子世家》，编此章在自卫反鲁，删《诗》、《书》，定《礼》、《乐》之后，作《春秋》之前。朱子以为，年将七十，此言五十，则与《世家》说无关，足证其为刘歆窜改傅会之伪。彬彬，美善之至也。盖《易》之八卦，画自包牺；六十四卦，重自文王。今文家司马迁、杨雄皆无异说。故全《易·彖》、《象》、《系辞》、《文言》皆孔子所作。❶

在这里，康有为在坚持孔子作《易》的前提下，对《史记》中关于孔子读《易》的记载表示怀疑，认为是齐《论》窜入或刘歆伪窜。《论语·述而》中关于孔子学《易》的记载的时间与《史记·孔子世家》相矛盾，也是刘歆的窜改附会。

其三，对《史记·孔子世家》中孔子"读《易》，韦编三绝"之说，康有为从另一角度作出了自己的主观解读：

盖孔子以道阴阳、极天人、穷未来之数，发灵魂之变者，其道奥深。孔子方当撰著，极深研几，恐寿命不永，而是书未成，或虽成而未尽美善，故撰著累易其稿，至于韦编三绝。而发假年之叹，以期《易》之彬彬也。❷

在康有为看来，"韦编三绝"不是因为孔子勤于读《易》，而是孔子作《易》屡易其稿，不断修改自己的《易》著。"假我数年"，是孔子感叹由于时间不足，自己所作的《易》尚未

❶ 《论语注·述而》。
❷ 《论语注·述而》。

完善。康有为的这一观点很有标新立异的味道，其最终目的就是证明孔子“作”而非“读”《易》或“学”《易》。

其四，康有为认为孔子为《易》的原始作者，既作卦爻辞等属于《易经》的部分，又作《彖》、《象》、《系辞》、《文言》等《易传》部分，而传统的说法是孔子作《易传》，也就是“十翼”，这是刘歆的伪说：

> 刘歆既以《左传》篡孔子之《春秋》，又造伪说，谓《彖辞》作于周公，孔子仅为《十翼》，故改曰学《易》，以明《易》非孔子所作，抑以无大过，以明孔子之为后学。盖欲篡孔子之《易》，窜改《论语》，傅会《史记》，以证成之。幸有鲁读及《史记》今文犹存，犹得以证其伪乱。俾大圣作《易》之事，如日中天也。[1]

在此处，康有为极力证明孔子即作《易经》又作《易传》，孔子并非易学后学，而是《易》的原始作者，是孔子“作”《易》，决非“学”《易》。至于文献中有关孔子“学”《易》、“读”《易》的记载，都是刘歆的伪窜附会。

总之，对于《易》的作者问题的讨论，康有为表现出今文经学的典型特点，即认为孔子是《易》的作者，孔子作了《卦辞》、《爻辞》、《彖》、《象》、《系辞》、《文言》，《说卦》、《序卦》、《杂卦》是伪书，非孔子所作《易》的原本。另外，八卦是由伏羲所画，六十四卦为文王所重。康有为的这一观点主要是为了突出、抬高孔子在易学史上地位；但实际上，《周易》经传都并非是一人一时的产物，而是经历了长久的不断发展最终成型的过程。就《易经》而言，“它大体成书于西周

[1] 《论语注·述而》。

初年，由当时的宗教巫术特别是卜筮之官和兼掌卜筮之事的史官采辑、订正、增补、编纂而成，并非出自具体的一时一人”，而“八卦一定在《易经》成书也就是西周初年以前很久即已出现”。[1]《易传》的成书也是如此，“《易传》并非成于某一时间、某一地点，亦非成于某一学派、某一学者，而是陆续成于战国中后期的一些易学家之手”，“它吸收百家，综合百家，又扬弃百家，超越百家”，[2] 是诸子百家之间相互争鸣后又相互吸收、渗透、融合的产物。康有为将《周易》经传都视为孔子的作品，恐怕不符合历史事实，这只是康有为为了建立儒教从而实现托古改制的一个步骤而已。

康有为讨论《易》的作者问题时总是不忘对以刘歆为代表的古文经学家口诛笔伐，将一切文献之间的矛盾都归咎于刘歆，认为都是刘歆伪窜所致，这充分表明了今文经学与古文经学的剧烈冲突，即古文经学家认为孔子是“述而不作，信而好古”的先师，也就是说，包括《易》在内的“六经”并非孔子手著；今文经学家则认为，包括《易》在内的“六经”皆孔子所作，视孔子为托古改制的“素王”。康有为作为近代今文经学的集大成者，自然是今文经学的护法中坚。

[1] 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局，2005 年版，第 3 页。

[2] 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局，2005 年版，第 21 页。

康有為易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU

第四章　康有为论历代易学

康有为自幼与《易》结下了不解之缘,[1] 并且其整个思想体系的建立也都受到了易学思想的沾溉，因此，在“六经”之中，康有为给予《周易》相当多的重视，对历代易学都有所关注，并沿着今文经学的思维逻辑对历代易学提出了自己的见解。

第一节 康有为论先秦易学

对先秦时期易学的发生、发展，康有为都有所关注。其中有关康有为论“三《易》”以及论《周易》的作者问题，本书已在前两节做了详尽的介绍，此处不再赘述，下面仅就康有为论先秦易学的授受源流做一简单描述。

一、论《易》为孔子的“微言大义”

康有为认为伏羲画八卦，周文王重为六十四，孔子作卦爻辞、《彖》、《象》、《系辞》、《文言》，而《说卦》、《序卦》、《杂卦》属伪作，这样，孔子就成了《周易》一书所有文辞的作者，所以康有为认为《周易》为孔子本人所作。康有为继承了皮锡瑞、廖平等今文经学家的观点，认为《周易》、《春秋》为孔子晚年所作，其中蕴含着孔子本人的“微言大义”。康有为进一步对孔子作《周易》、《春秋》的意义进行了探讨。

孔子作《易》，继承了前代的易学成果，其中之一就是殷商的《乾坤》一书：

> 禹、汤、文、武、周公，皆小康之道。然欲考夏、殷之

[1] 《我史》：“同治六年丁卯，十岁。连州公借补连州训导之任，以幼不能从，遂还乡从简先生学，时学《易》、《礼》诵经将毕，学为文矣。”

道，杞、宋为王者后，文献已不足征。于杞，仅得言时之《夏小正》一书，于宋，仅得言《易》之《乾坤》一书。故陈三正，而历可用夏；道阴阳，而《易》出于殷。此二书之义，可以观夏、殷之道焉。夫礼以时为大，《易》以变为宜。阴阳旋转，时运穆穆，百王因时运而变，大礼亦因时运而迁，可以是推之。❶

康有为认为孔子之前的《易》出于殷商，其内容是讲阴阳变化，孔子正是撷取殷商《乾坤》一书中阴阳变化的精髓而作《易》，来阐述《易》的人文价值及社会功用。

在“六经”中，康有为认为《易》、《春秋》的成书时间要晚于《诗》、《书》、《礼》、《乐》：

盖《诗》、《书》、《礼》、《乐》为孔子早年所作，而《春秋》、《易》为晚年定论。❷

“六经”者，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》也。《诗》、《书》、《礼》、《乐》皆孔子早岁之书，《易》、《春秋》则孔子晚年所定之书也。❸

康有为又加按语对孔子作“六经”的具体时间做了界定：

《诗》、《书》少年所作，《礼》、《乐》中年所作，《易》、《春秋》晚年所作。❶

由于《易》、《春秋》为孔子晚年所作，所以直到孔子去世之后，这两部书才得以彰显：

❶ 《礼运注》。
❷ 《孟子微》卷三。
❸ 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。
❶ 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。

至《易》与《春秋》，则全出孔子之笔。故孔子教人，《诗》、《书》、《礼》、《乐》，而《易》、《春秋》，身后始大盛也。[1]

《易》、《春秋》之所以能够在孔子身后而大行于世，就在于这两部书能够相辅而行，互为助益，共同阐发天人大道，具有共同的社会价值。在此基础上，康有为又进一步对孔子晚年写作《易》、《春秋》的意义进行了多重阐发。

其一，康有为认为《易》、《春秋》反映的孔子对天人关系的认识：

《易》言天道，《春秋》言人事。[2]

《易经》阐明天道，兼及人道。《春秋》发明人道，兼及天道。[3]

《春秋》专言人事，《易》兼言天道，所以《中庸》必讲本诸身。[4]

在康有为看来，《易》以阐明天道为主，《春秋》以阐明人道为主，二者或兼而有之，或相互补益，共同构成了孔子的天人观。

其二，康有为认为《易》讲阴阳二端，阴阳相互交感而万物可生，《春秋》则言治，即把万物归于一统，建立统一的秩序：

《易》、《春秋》虽言天，实言人。有《易》、《春秋》，无

[1] 《长兴学记》。
[2] 《孟子微》卷八。
[3] 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。
[4] 《万木草堂口说·孔子改制》。

余经可也。❶

《易》言其生也，生故有偶。《春秋》言其治也，治必一统。❷

《易》言生也，生必易二而后生，故《易》多言阴阳。《春秋》言治，治统于一，故《春秋》大一统也。❸

《易》言其生，《春秋》言其治。❹

所以，在康有为看来，《易》、《春秋》既讲天人关系，又言社会治功，是孔子哲学思想的高度概括与总结，就此来说，这是其他诸经所不能比拟的。

其三，《易》、《春秋》为孔子晚年所作，是孔子思想的总结，其实质就是以《春秋》言制度，以《易》言变法：

孔子作《春秋》以为制。孔子继《易》以言变法。❺

孔子作“六经”，而归于《易》、《春秋》。易者，随时变易。穷则变，变则通。❻

孔子……《礼》以明小康，《乐》以著大同，系《易》则极阴阳变化，幽明死生，神魂之道。作《春秋》以明三统三世，拨乱、升平、太平之法。❼

康有为认为孔子的最终目的就是要通过发挥易学思想中的“变化”、“变革”精神来实现《春秋》中所追求的“三统三

❶《万木草堂口说·孔子改制》。
❷《万木草堂口说·学术源流》。
❸《万木草堂口说·孔子改制》。
❹《万木草堂口说·孔子改制》。
❺《万木草堂讲义·七月初三夜讲源流》。
❻《日本书目志自序》，《康有为全集》第三册，中国人民大学出版社2007年版。
❼《论语注·述而》。

世”、“拨乱、升平、太平之法”，最后进入大一统的大同理想社会，所以，《易》是孔子思想的终极归宿，孔子正是要通过“穷则变，变则通，通则久”的变革思想来达到天下大治：

孔子作《易》，至变而极。❶

《易》道阴阳，言天地之道，万物之理，消息之微，死生之故，变通进化之故，尤为微妙。今口说不传，不可复窥矣。❷

古之造文者，三画而运其中谓之王。《易》之六爻，夏时之三等，《春秋》之三科是也。《易》一阴一阳，乾变坤化，为于“乾元用九而天下治”，要其终于未济，志商亡也。❸

所以，在康有为看来，孔子作《易》就是通过阴阳、乾坤、六爻的变化来揭示社会变革、历史发展的必然趋势，这正是其“微言大义”之所在。

既然《易》是孔子托“大义”于“微言”的载体，那么，《易》的主要就是义理之作：

《易》言义理，《春秋》言制度。❹

《春秋》为孔子改制之书，《易》为穷理天人之书，皆暮年所作。制作、义理，《春秋》兼有之；《易》则义理更多，莫如《乾》、《坤》二卦。❺

义理全出于《易》，制度全出于《春秋》。❻

❶ 《万木草堂口说·学术源流》。

❷ 《中庸注》，以下凡引《中庸注》皆见《康有为全集》第五册，中国人民大学出版社2007年版。

❸ 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。

❹ 《万木草堂口说·中庸》。

❺ 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。

❻ 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。

孔子制度在《春秋》，义理亦在《春秋》，然义理于《易》为多，于《乾》、《坤》二卦尤多。❶

孔子论义理主要得益于《易》，言制度则多倚重于《春秋》。义理与制度共同构成了孔子的基本思想体系，二者以“微言大义”成为孔子思想的重要奠基石。

众所周知，《周易》为象数、义理的统一体，孔子既然是作《易》的“圣人”，自然对象数《易》也是擅长有加，能够将象、数、理、占运用得如鱼得水，这才是孔子作为易学家的完整面目：

前知，预记后事也。祯祥者，福之兆。妖孽者，祸之萌。蓍所以筮，龟所以卜。四体，谓容貌、动作、威仪之间。谶记之说，灾祥之论，卜相之事，窈异恍惚，不尽可信。……盖神以知来，智能察往。季子、管辂之传，犹能其应如响，用之入神，况孔子乎？孔子曰：五十学《易》，而知天命。特非聪明静深者，不能得之。孔子作《易》，用知来物，逆数预定，非大圣至神，安能制此诚如神？固非一孔之士所能测也。❷

康有为认为，孔子作《易》，首先是以“微言大义”的形式赋予《易》深刻的义理，并且还能够“极数知来”，“知能藏往”，因而孔子也就成为易学史上他人难以企及的“大圣至神”。

二、论孔子之后易学在先秦的流传

在先秦，孔子作《易》之后，《易》的流布并不像其余诸

❶ 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。
❷ 《中庸注》。

经那样广泛。孔子之后的易学，在先秦文献中显得有些模糊，康有为则钩玄发微，极力描述其流传脉络，并提出了自己的观点。

康有为认为《易》阐释的是阴阳变化、天人关系，在先秦历来掌握在太卜手中，为官方之学，“若太卜掌《易》，太师掌《诗》”，“《易》道阴阳，明天人，掌于太卜，非教学者之书”，[1] 非一般士大夫所能得见：

至于《易》也，掌于太卜，存于鲁史，春秋士大夫罕得见之，自非卜史，传习盖寡。孔子得之，为《十翼》以赞之。然微妙精深，于民生日用饮食不如《诗》、《礼》之切，孔子虽韦编三绝，用功至深，然罕以告学者，故《论语》、《戴记》所载孔门弟子学术言论，及《易》者绝少。[2]

《易》历来为史卜所传，[3] 受众单一，所以流传不够广泛，很难为外人所知，显得格外神秘，并且，在先秦，由于史卜在国家政治生活中具有非同寻常的作用，“左史记言，右史记事”，[4] 卜史不分，“数术者，皆明堂羲和史卜之职也”，[5] 卜史所传的学问愈加显得高深，所以孔子十分看重《周易》，并为之花费了大量的精力。由于《周易》微妙精深，孔子没有广泛地教授弟子，而是则其人而受之：

曾子、子思、孟子皆有遗书，绝不及《易》。孟子似未尝

[1] 《教学通义·亡经》。

[2] 《教学通义·六经》。

[3] 中国古代史卜同源，详见张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局 2005 年版，第 100 页。

[4] 《汉书·艺文志》。

[5] 《汉书·艺文志》。

见《易》者，惟尝传于商瞿，想高弟子性近是者则授之，然不以遍教门人决决也。然《易》亦为先王之典，惟《春秋》则孔子因鲁史而笔削，则全为孔子自著之书。然至汉时，《易》不著于竹帛，惟以口耳传授，又作于获麟之岁，孔子已垂暮，其不以遍教门人又明著也。[1]

当然，孔子不能以《周易》广泛地传授弟子，一是因为《周易》为先王之典而孔子格外重视，传授比较谨慎；还有一个原因就是孔子写作《易》已在暮年，精力有限，随身能接受《周易》的弟子也有限，所以“儒分为八”[2]后，后人并不能看到这八个儒家流派对《周易》的继承与传授：

夫孔子之后，七十弟子各述所闻以为教，枝派繁多。以荀子、韩非子所记，儒家大宗，有颜氏之儒，有子思之儒，有孟氏之儒，有孙氏之儒，有仲弓之儒，有乐正氏之儒；其他澹台率弟子三百人渡江，田子方、庄周传子贡之学，商瞿传《易》，公孙龙传坚白。……今以《庄子》考子贡之学，以《易》说考子木、商瞿之学。[3]

康有为崇信司马迁《史记》，考史论经亦多以《史记》为证，所以在考证先秦易学授受源流时多坚持司马迁的说法，即孔子传《易》于商瞿：

《诗》虽有三家，其归一也；《书》皆出于伏生；《礼》皆出于高堂生；《易》皆出于商瞿，尤无异论。[4]

[1] 《教学通义·六经》。
[2] 《韩非子·显学》。
[3] 《论语注序》。
[4] 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。

康有为坚持汉《易》源于商瞿，商瞿之《易》授自孔子。

除商瞿传《易》之外，由于庄子认为“《易》以道阴阳”，[1] 所以康有为认为庄子是治《易》并传《易》的：

> 盖《易》与《春秋》为孔子晚暮所作，《诗》、《书》、《礼》则早年所定。故《易》与《春秋》晚岁择人而传，《诗》、《书》、《礼》则早年以教弟子者。然《诗》、《书》、《礼》皆为拨乱世而作，若天人之精微，则在《易》与《春秋》。孔子之道，本末粗精，无乎不在；若求晚年定论，则以《易》、《春秋》为至也。其后学，荀子传《诗》、《书》、《礼》，孟子传《春秋》，庄子传《易》，其深浅即由此而分焉。[2]

康有为认为《周易》是孔子讲论天人精微之道，是孔子本人一生的学术精华，要比《诗》、《书》、《礼》深刻，在先秦为庄子所传，并且庄子能够对包括《易》在内的孔子“六经”进行精辟的总结：

> 庄子曰：孔子言治，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。又曰：繙十二经以见老子。荀子曰：夫学始于诵经，终于习礼，于是孔门有“六经”之名。然庄子谓《诗》、《书》、《礼》、《乐》，邹鲁之士缙绅先生多能明之。秦人禁偶语《诗》、《书》，于是《诗》、《书》之传特盛，《儒林传》亦略可考，《易》、《春秋》

[1] 《庄子·天下》。
[2] 《论语注·述而》。

孤微，远非其比也。❶

庄子能够将《易》总结为“道阴阳”，从而易学多在诸子尤其是道家中流传：

孔子义理多在《易》及《乾》、《坤》二卦，余多存诸子口说。❷

老子“为我者”也，得《易经》“卑、退、谦、陷”四字。❸

老子之学，只偷得半部《易经》。❹

《易》言刚柔，老只有一个柔字。❺

由此，康有为除了承认商瞿传《易》之外，也认为庄子是《易》的传承人之一，易学在道家学术系统中占有重要的地位。康有为认为尽管道家并没有全面地继承易学思想，《易》讲阴阳刚柔，但道家只是取用了易学思想中阴柔的一面，但毕竟是先秦易学传承过程中的重要一脉。

与此形成对照的是，儒家多重《诗》、《书》、《礼》、《乐》，或因为易于讽诵，或因为易于操习，所以这些经典在儒家内流布即广，而《易》却流传微弱，尤其在儒家范围内，孟子、荀子两大儒学流派都不传习易学：

荀子不传《易》。❻

❶《教学通义·六经》。
❷《万木草堂口说·学术源流》。
❸《万木草堂口说·学术源流》。
❹《万木草堂口说·学术源流》。
❺《万木草堂口说·学术源流》。
❻《万木草堂口说·学术源流》。

荀子不甚传《易》，通部不讲及《易》。[1]

非但荀子从不涉及易学，作为“亚圣”的孟子亦复如是：

荀子不甚传《易》，孟子亦不言《易》，亦不言《礼》，孟子全是《诗》、《书》之学。[2]

康有为认为尽管孟子不传孔子易学，但孟子仍可以传承孔子大道，仍然是孔子之学的继承人：

夫孟子不传《易》，寡言天道之精微，于孔子天地之全，尚未几焉。虽然，孟子乎真得孔子大道之本者也！养气知言，故传孔子之道，霹雳而雷声者也。[3]

孟子没有继承孔子的天道精微之学亦即易学，但孟子能够以“我知言，吾善养吾浩然之气”[4] 来发明孔子之道，孟子之学是与包括易学在内的孔子之学相契合的。

尽管孔子之后的八个儒学流派罕言《周易》，但孟子能得孔子之道，而子思之学则能合于孔子易学，易学仍是孔门重要的学术门类。康有为在注解《中庸》“君子依乎中庸，遁世不见知而不悔，惟圣者能之”一句时说：

《易》曰：不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔。此学道而成圣者也。圣之品味，孟子以为在神之下。……子思发此，与

[1] 《万木草堂口说·学术源流》。
[2] 《万木草堂口说·孟荀》。
[3] 《〈孟子微〉序》。
[4] 《孟子·公孙丑上》。

《易》、《论语》同符，真入圣之至轨也。❶

康有为认为《中庸》中子思说这句话的背景是《周易·乾卦·象辞》，所以“子思全在《乾》卦学问”，“《中庸》条条与《乾》卦合”。❷ 因此在孔门七十子后学之中，唯有子思能得孔子学问真精神：

孔子多言百世，故圣人作《春秋》以俟后圣，著《易》明天人之理。自七十子后学，知孔子者莫如子思。❸

康有为之所以对子思尊崇有加，并将之抬高到“知孔子者莫如子思”的地位，这是与康氏的理学家立场分不开的。❹

除了有孔子传《易》于商瞿之说外，还有一说就是孔子之《易》为子夏所传，并有《子夏易传》流传于世，❺ 康有为对此给予否定：

文侯《孝经传》，《汉志》不录，此与《子夏易传》皆伪书，不足据。❻

至《子夏传》，《汉志》不著。且《易》不传于子夏，汉人无是说，盖六朝人之伪书也。❼

由于《汉书·艺文志》没有著录《子夏易传》，所以康有为将之视为伪书，并断定作伪的时间为六朝时期。

❶ 《中庸注》。
❷ 《万木草堂口说·中庸》。
❸ 《万木草堂口说·中庸》。
❹ 吴义雄：《康有为与理学初论》，《中山大学学报》1996 年第 4 期。
❺ 李道平：《周易集解纂疏·周易集解序》，中华书局，1994 年版，第 5 页。
❻ 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。
❼ 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。

综上所述，康有为对先秦时期孔子之后易学的流传所持有的观点大致是：孔子传《易》于商瞿；庄子为先秦传《易》之一脉；荀子、孟子不传《易》；子思能通过《乾卦》而入孔子之正轨；《子夏易传》乃伪作。

《史记·仲尼弟子列传》、《汉书·儒林传》对商瞿传承孔子易学之事有明文记载，后世学者寡有异议。庄子看重《易》以道阴阳，是从阴阳观来读《周易》，具有明显的道家易学思想，[1] 而非孔子易学流派。荀子是战国后期儒家学派的重要代表人物之一，同时也是孔子之后易学的重要传承人之一，他不仅屡屡征引卦爻辞以证己说，而且提出了“善为《易》者不占”的易学态度，[2] 而并非像康有为所说，“荀子不甚传《易》，通部不讲及《易》”。孟子虽不征引《周易》，通篇无一处提及《周易》，但“其言论却处处充满了《周易》思想，处处闪耀着《易》理的光辉”，[3] 同时，作为“思孟学派”开拓者的子思与《易》也有着密切的关系，在这方面学者多有考证，并形成了《易传》为包括子思在内的七十子后学所作的观点。[4] 其实，子思、孟子、荀子的思想中能够反映出儒家解《易》的基本特点，“即强调《易经》的知识性和学术性，突出其道德内涵和教育意义”，[5] 是与孔子的易学思想一脉相承的。而以庄子为代表的道家“与儒家不同，他注重从天道

[1] 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第7页。

[2] 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第7页。此观点又见郝明朝：《论荀子与〈周易〉的关系兼及“六经并称”的时代问题》，《周易研究》，2009年第5期。

[3] 任俊华、靳青万：《孟子对〈周易〉思想的发挥》，《漳州师范学院学报》，2001年第2期。

[4] 陶磊：《思孟之间儒学与早期易学史新探》，天津古籍出版社，2009年6月出版。又见刘大钧：《周易概论》，巴蜀书社2008年版。又见高新民：《〈周易·彖传〉与子思》，《青海师专学报》，2008年第1期。

[5] 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第7页。

观或者说宇宙观、自然观方面挖掘《易经》的思想内涵及其价值和影响，以阴阳变异观念解《易》”。[1] 对子夏受《易》与孔子并作《易传》，历来众口异词，但很多文献都有子夏问《易》于孔子的记述，并且自《中经簿》、阮孝绪《七录》、《隋书·经籍志》以来的目录书中对《子夏易传》都有著录，所以子夏传《易》可能是事实，其《易传》亦未必全为伪作。[2] 康有为对先秦易学的看法既有正确之处，亦有片面之词。

第二节　康有为论两汉易学

两汉是易学大发展、大兴盛时期，其间易学逐渐走向官方正统之学，被立为博士，成为刘汉统治者治理国家的理论依据之一，除此之外，民间易学由于没有一定的师承而只能自我流行，缓慢发展。于是，一方面由田何肇其端而出现了施（雠）、孟（喜）、梁丘（贺）、京（房）、焦（延寿）等以易学专门名家的学者，另一方面当时的知识阶层也都高度重视易学的研究、阐发与应用，诸今文易学家共同造就了汉代大盛的象数易学，成为当时的主流学术。而在民间，费氏（直）、高氏（相）两家易学流行。汉代重家法，费、高二家由于不能授受有自，所以难以成为学术正统，但费氏易学为古文之学，由于得到刘向、刘歆父子的表彰而最终得以大行其道，成为后世义理易学的不祧之祖，流风余韵沿及千年而不绝。

一、对刘歆及古文易学的批判

作为晚清今文经学集大成者的康有为，高度重视西汉今文

[1] 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第7页。
[2] 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第7页。

易学，并对其传授源流以及代表人物极为关注，而对古文的费氏易学，康有为则指摘有加，尤其是对发明表彰古文易学的刘向、刘歆父子更是诟病不已。

康有为认为今文易学才是孔子易学的正统：

> 西汉以前，经学皆是今文……言《易》，自菑川田生。[1]

“菑川田生”即田何，康有为坚持《史记·仲尼弟子列传》以及《汉书·儒林传》中记述的易学授受源流。《史记·仲尼弟子列传》说：“孔子传《易》于瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵，疵传燕人周子家竖，竖传淳于人光子乘羽，羽传齐人田子庄何，何传东武人王子中同，同传菑川人杨何。”《汉书·儒林传》则说：“自鲁商瞿子木受易孔子，以授鲁桥庇子庸，子庸授江东馯臂子弓，子弓授燕周丑子家，子家授东武孙虞子乘，子乘授齐田何子装。”二者尽管说法稍异，但所记述的脉络基本一致。康有为认为只有这一传授系统才真正是孔子易学，即汉代易学由田何而肇端，除此之外，皆非正统。

汉兴，田何传《易》于王同，王同又传于杨何，司马谈学《易》于杨何门下，在易学方面，司马迁的家学传统即是杨何一脉，这在《史记·仲尼弟子列传》、《儒林列传》、《太史公自序》中都有明确的记述。康有为肯定这一易学传授系统，并将之视为汉《易》唯一正统，所以，他认为：

> 史公为杨何再传弟子，传孔子《易》学。[2]

[1] 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。

[2] 《南海师承记·讲史记儒林传》。

传《易》独杨何而已。[1]

由于司马迁去古未远，所以康有为将司马迁《史记》中对先秦至汉初学术的记载视为信史，认为通过司马迁家学以及《史记》可以证明孔门之学的状况：

史迁所述“六经”篇章恉意、孔子世家传授、齐鲁儒生讲习如此，“六经”完全，皆无缺失，事理至明。史迁去圣不远，受杨何之《易》于父谈，问《书》于安国，闻《春秋》于董生，讲业齐鲁之都，亲登孔子之堂，观藏书、礼器，若少有缺失，宁能不信耶？此为孔子传经存案，可为铁证。[2]

康有为将《史记》中对孔子传经的脉络的记述视为铁证，正是由于康有为重视、相信的是司马迁家学中的今文传统。通过司马迁的记述，后人尤其能看到易学的授受源流，“察迁之学，得于‘六艺’至深：父谈既受《易》于杨何”。（《新学伪经考·史记经说足证伪经考第二》）司马迁之父司马谈向杨何学《易》，从而可以通过杨何上溯到田何，直至商瞿和孔子：

《易》不经焚，为完书，上自商瞿为嫡派，下至田何、杨何。太史迁为杨何再传弟子，其为孔子之传尤确矣。此为孔子《易》学存案。而后有舍田何、杨何而言《易》者，其真伪可引此案决之。[3]

康有为坚定地将司马迁所记易学传授源流视为评判孔子易

[1] 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。
[2] 《新学伪经考·史记经说足证伪经考》。
[3] 《新学伪经考·史记经说足证伪经考》。

学传承的标准，从而排斥他说，这不免有些主观片面。在这里，康有为的推论存在着逻辑错误，即易学由孔子传到杨何是成立的，但如果一定只有通过杨何、田何才能推到孔子则是错误的，因为孔子传《易》，有没有其他流派或系统亦未可知。

今古文经学之争的一大焦点就是“六经”的排列次序问题。今文经学家认为“六经”是孔子用来垂教后世的圣典，其次序为《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，先秦文献中，《庄子·天运篇》记载的“六经”次序为《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，汉代董仲舒、司马迁均继承了这种排列顺序。以刘歆、班固为代表的古文经学家则认为“六经”为三代固有史料，为周公旧典，所以在《七略》以及以《七略》为底本的《汉书·艺文志》中其顺序为：《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。康有为肯定了今文经学家的观点，而批判了古文经学家对“六经”的排列：

> 史迁述“六艺”之序，曰：《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。凡西汉以前之说皆然也。……《庄子·天运篇》：丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。……《春秋繁露·玉杯篇》：《诗》、《书》，序其志；《礼》、《乐》，纯其养；《易》、《春秋》，明其知。诸所言“六艺”之序如是，皆以《诗》、《书》为称首，无以《易》为先者，更无以《书》先《诗》者。[1]

康有为认为以《易》为先是不符合经学实际的，其始作俑者是刘歆，《汉书·艺文志》承其绪：

[1] 《新学伪经考·史记经说足证伪经考》。

《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，“六经”之序如此，无以《易》先《诗》者。颠倒之自《汉书·艺文志》始，盖《艺文志》即刘歆《七略》也。[1]

众所周知，刘歆在其父刘向的《别录》的基础上有所增益而成《七略》，尤其是其中的《六艺略》，更是刘向、刘歆父子一手相继所成。康有为认为刘向、刘歆父子“《六艺略》之作伪，略见于此，而其大端有五罪焉”，而将《易》放在“六经”之首就是“五罪”中的首要之条：

一，颠倒“六经”之序。《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》之序，孔子手定；孔门旧本，自《经解》、《庄子》、史迁无不以《诗》为首，《书》次之，《易》后于《诗》、《书》、《礼》、《乐》，而先于《春秋》，靡有异说。而歆以《易》为首，《书》次之，《诗》又次之。后人无识，咸以为法，自是《释文》、《隋志》宗之，至今以为定制。倒乱孔子“六经”之序，其罪一。[2]

在刘歆之前，以《易》为先的排列次序是不存在的，而今文经学家对“六经”的排列却在先秦时即已存在。汉代董仲舒、司马迁继承了先秦文献中关于“六经”的排列的观点，并对其排列的逻辑做了阐发，“六经”的排列次序遂成为后来今文经学家与古文经学家斗争的重要阵地。当然，这种排列并不是说《易》不重要，而恰恰相反。今文经学家认为《易》讲的是天人之道，精微之学，其形而上的深刻哲理远非其他经典所能比拟，易学同时也就成为了孔子学术系统中最为高深的

[1] 《南海师承记·讲史记儒林传》。
[2] 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。

门类。而古文经学家则直接把《易》列为“六经”之首，其尊崇之意显而易见。所以，今古文两家对《易》的态度殊途同归，百虑一致，只是阐释角度不同罢了。康有为正是从今文经学家的角度出发，在《易》的排列次序问题上对古文经学大肆批判。

正是由于认识到司马迁家学的今文经学立场，康有为考证或论辩汉代易学时多以《史记》中的记述为准的，从而对其他观点进行评判。与之完全不同的是，康有为对以刘向、刘歆《汉书·艺文志》为代表的古文经学从来都是强词指摘，在易学方面更是如此。康有为认为孔子以来的易学正统遭到了刘歆的伪窜，并从三个方面进行了概括：

> 易学为歆乱伪之说有三，而京、焦之说不与焉：其一，文王但重六爻，无作上、下篇之事，以为周公之作，更其后也；其二，《易》但有上、下二篇，无十篇之说，以为孔子作《十翼》，固其妄也；其三，《易》有施、孟、梁丘，并出田何，后有京氏为异，然皆今文之说，无费氏《易》，至有高氏，益支离也。[1]

简单来说，康有为认为周文王重卦，孔子作卦爻辞；孔子作卦爻辞，并没有作《十翼》；汉《易》为今文，后出之古文费氏为伪书，高氏虽是今文，但亦非易学正统。围绕着这三个方面，康有为依次对刘歆进行了攻讦。

第一，康有为以《史记·周本纪》、《日者列传》、《法言·问神篇》、《问明篇》、《论衡·正说篇》等汉代文献为依据，认为文王重八卦为六十四卦，孔子作《卦辞》、《爻辞》、

[1] 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。

《彖》、《象》、《文言》，《系辞》为孔门弟子所记，《说卦》为后出伪书，《序卦》、《杂卦》为刘歆伪作。具体见《康有为论〈周易〉的作者》。

第二，康有为认为刘歆伪创“十翼”之说，并窜乱《史记》易学条目：

> 歆即伪《序卦》、《杂卦》二篇，为西汉人所未见，又于《儒林传》云“费直徒以《彖》、《象》、《系辞》、十篇《文言》解说上下经”，此云“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇”，又叙《易经》十二篇，而托之为施、孟、梁丘三家。又于《史记·孔子世家》窜入“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”，颠倒眩乱。学者传习，熟于心目，无人明其伪窜矣。诸家引孟、京注，间有及《说卦》、《序卦》、《杂卦》者，如非窜乱之条，即为后人附益之语，犹《左传正义》一引《严氏春秋》有“孔子与左丘明观书，丘明为传”之事耳，不足据也。夫《易》为未经焚烧之书，犹可托伪，而人无疑之者，况他经哉！然则天下人之被欺，故易易耳，若非藉马迁、王充之说，孔子之《易》几无复发明之日，亦危矣哉！[1]

在此，康有为将《序卦》、《杂卦》、“十翼”之说定为刘歆伪说，并将《史记》、《汉书》中易学条目的矛盾之处归咎为刘歆的窜乱，指责流传至今的易学多为刘歆所蒙蔽，其对古文经学的主观敌视可以说到了无以复加的程度。

第三，费氏、高氏两家易学没有明显的传授源流，又为后出之学，康有为因此而断定二家易学乃是刘歆伪托，是刘歆拼

[1] 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。

凑而成。康有为论之曰：

西汉但有施、孟、梁丘、京氏《易》，费氏、高氏突出于哀、平之世，西汉诸儒无见之者。传之者王璜，即徐传敖《古文尚书》之人，其为歆所假伪付嘱，至易见也。其云“唯费氏经与古文同”，亦伪托也，务借以尊费氏而已。汉逮中叶，经业至盛，人用其私，多思伪撰。故《易》有焦、京、赵宾，以阴阳灾变为《易》；《书》则有《泰誓》、张霸《两百篇》；《礼》则有方士、明堂诸说。盖作伪者已多。刘歆之伪古文，发源于《左氏》，成于《周官》，遍伪诸经，为之佐证，独阙于《易》，遂剿焦、京之绪余，而变其面目。故曰：长于卦筮。又曰：亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》、十篇《文言》解说上下经。盖歆以余力为之，凑成诸经古文耳。……则今之《易》亦歆伪学也。呜呼！后世“六学”皆歆之说，孔子之道于是一变，盖二千年矣。《儒林传》言：高相亦亡章句，专说阴阳灾异。盖歆别有《五行传》之学，溢而为此。《传》又云：自言出于丁将军。犹《毛诗》自谓子夏所传耳，亦犹《春秋》之故为邹氏、夹氏以影射耳，亦歆所为也。[1]

康有为在此认为刘歆易学是以改造焦、京两家易学而以费氏古文为依托而建立古文易学的，从而将易学定性为卦筮之学，又伪托高氏易学来与自己的“五行”之学相结合，从而迎合当时的阴阳灾异之说。所以，所谓的正统易学一经刘歆的改造而大失孔门之学的本来面目，而沦为刘歆的一家之言而流祸两千余年而不已。

[1] 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。

除了总结刘歆在易学方面的这三条“罪过”之外，康有为在某些具体的易学问题上对刘歆以及继承古文的《汉书》进行了辩驳，其主要目的仍然是证明刘歆及其所代表的古文经学为伪学。

众所周知，《汉书·艺文志》是在刘歆《七略》的基础上形成的，因而康有为就《艺文志》中的易学条目进行批判时最终针对的仍然是刘歆。《艺文志》以为孔子之后“《易》有数家之传”，康有为则认为：

《七略》之出于刘歆，此为名条。《六艺略》为歆专职，以承父向校经、传、诸子、诗、赋也，故尤得恣其改乱，颠倒“五经”也。……《易》出于田何，施、孟、梁丘起于宣帝后，战国前安有数家之传？叙仲尼七十子后，即以己伪撰之经入之，以涂学者耳目。❶

康有为认为刘歆窜乱经学，易学本来只有孔子到田何一脉，而经过刘歆伪窜之后，易学开始杂乱，后世学者亦多为刘歆伪经所迷惑。康有为之所以一直对刘歆抱有成见，就在于刘歆古文经学一出，今文经学的一统天下的局面就被打破，并逐渐被古文经学所替代。

夫孔子之后，七十弟子各述所闻以为教，不幸而刘歆篡圣，作伪经以夺真经。公、穀《春秋》，焦、京《易》说既亡，而今学遂尽，诸家遂掩灭，太平、大同、阴阳之说皆没，于是孔子之大道扫地尽矣。❷

❶ 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪》。

❷ 《〈论语注〉序》。

就易学来说，刘歆倡导费氏古文，今文易学逐渐走向式微，这才是康有为所憎忌的。在无法用坚实有力的证据推倒古文经的时候，康有为固持一己之成见，将各种古文经全都附会为刘歆的伪窜：

孔子之传《易》也，自商瞿、田何，至施、孟、梁丘、京、焦，汉时立于学官，多推卦气，此孔子之正传也。其《说卦》得于宣帝时河内女子，《序卦》、《杂卦》则发现于伪古文家之费氏《易》，此皆刘歆之为撰也。❶

康有为还较为具体地指出刘歆伪作古文易学甚至整个经学的过程：

当两汉时，传孔子之学者，……于《易》则有施、孟、梁丘三家，传之京、焦。……刘歆广证其说，……于《易》则增《说卦》、《序卦》、《杂卦》，伪作《费氏易》，偏主义理，而破施、孟、梁丘、京、焦之卦气。……凡其伪经，皆以伪钟鼎古文写之，号为古文经。凡其伪撰古文《毛诗》、古文《书》、古文《周礼》、古文《左传》、古文《费氏易》，并号称古文经，而托于周公。孔子所传之真经，若齐、鲁、韩《诗》，大、小戴《礼》，施、孟、梁丘之《易》，皆号为今文经，此其变乱之大别也。……然自晋、宋、六朝之后，立学官者，……于《易》则尊王弼注，则为《费氏易》传刘歆古文学者也，于是今文施、孟、梁丘、京、焦废矣。❷

刘歆用周代钟鼎文遍伪古文经，就易学而言，康有为认为

❶ 《〈易经遵朱〉序》。

❷ 《答朴君大提学书》，《康有为全集》第十一册，中国人民大学出版社2007年版。

刘歆增窜《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇，伪作费氏《易》以主义理，并为后世所尊，从而使今文施、孟、梁丘《易》遭到变乱而走向式微直至废亡。

康有为认为刘歆作古文费氏《易》而没有自我另加伪造一部《易》是因为易学传授较为清晰，刘歆无从下手而只能将自己的古文易学伪托于费氏，这是不得已而为之：

歆阴窜易左氏《国语》为编年而以为《春秋传》……至《易》所传，尤彰彰无可下手，则为《费氏易》以为古文以影射之。❶

刘歆遍伪诸经，其伪作古文《易》则是借费氏而行之：

今乱《易》亦然。《易》则费氏与古文同，不知皆歆所诿属也。❷

康有为还认为刘歆将自己伪造的“十二分野”之说融进费氏《易》，使古文《易》变成自己思想的寄生地：

歆造分野之说，散布《周礼》、《左氏》、《国语》诸书，并入之《费易》，其征应可谓多矣。❸

《汉书》继承了刘歆的伪造诸经的成果，并通过对《史记》的稍加增窜而将古文经学的思想纳入其中：

《儒林传》文，大概用史迁之旧而稍加增窜。……二事，“盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传”，《史记·孔子

❶ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。
❷ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。
❸ 《新学伪经考·刘向经说足证伪经考》。

世家》有此语，无“为之传”字。《易辞》皆孔子作，歆欲改为文王作上、下《经》，孔子作《十翼》，故云“为之传”，此微意而暗窜于此者。……四事，“六经”之序，先《诗》、次《书》、次《礼》、《乐》，以《易》、《春秋》终之，辨见前。歆既思易旧说，于《七略》改之，今复改云“言《易》自淄川田生；言《书》自济南伏生”，乃及《诗》，所以遂其说也。然不敢遽及古文诸伪经，亦可见其有畏忌之心，或忽略之意。❶

对孔子作“十翼”、《易》在“六经”中之次序诸问题，《汉书》均采纳了刘歆的伪说，但对于易学在汉初的传授源流，《汉书》仍然坚持《史记》的记述，康有为认为这是班固由于对《史记》的畏忌，抑或是此处对刘歆古文说的忽略。

康有为将所有古文经都视为刘歆伪作，把一切汉代文献彼此之间的疏漏与矛盾之处都视为刘歆伪窜所致，这是康氏本人对古文经学以及刘歆的主观成见。论证过程中，康有为并不是以坚实的论据来说服人，而更多的则是强词以辩之，前后说法相互矛盾之处亦随处可见，这不仅为古文经学家所不齿，甚至康有为的得意弟子梁启超也对康氏的这种做法表示了反感：

“《伪经考》之书，……乃至谓《史记》、《楚辞》经刘歆羼入者数十条，出土之钟鼎彝器皆刘歆私铸埋藏以欺后世，此实为事理之万不可通者，而有为必力持之。实则其主张之要点，并不必借重于此等枝词强辩而始成立，而有为以好博好异之故，往往不惜抹杀证据或曲解证据，以犯科学家之大忌，此

❶ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

其所短也。”[1]

当时著名的今文经学大师皮锡瑞对康有为的观点也提出了批评：

（《新学伪经考》）武断太过，谓《周礼》等书皆歆作，恐刘歆无此大本领。既信《史记》，又以《史记》为刘歆私窜，更不可据。[2]

专治今文经同时也是理学家的翁同龢对康有为的强词论辩感到大为惊讶：

看康长素《新学伪经考》，以为刘歆古文无一不伪，窜乱六经，而郑康成以下皆为所惑云云，真说经家一野狐也。惊诧不已。[3]

实际上，康有为对刘歆及古文经的成见一方面是由于他本人的性格使然，“万事纯任主观，自信力极强，而持之极毅。其对于客观的事实，或竟蔑视，或必欲强之以从我”。[4] 另一方面，康有为并不是一位严谨的学者，而更多的是一位参与到社会政治中去的改革家，在无法通过学术论证的途径打倒古文经学时，他选择了强词攻讦，从而强化今文经学的经世功用，以为构建自己的变法思想体系服务。

除了指摘刘歆及以刘歆为代表的古文易学之外，康有为还对两汉的易学代表人物及其易学思想作出了自己的评判。

通过《史记》，后人可以看到汉初易学传授的清晰脉络，

[1] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社 2008 年版，第 54 页。
[2] 皮名振：《皮鹿门年谱》，商务印书馆 1939 年版，第 27 页。
[3] 翁同龢：《翁同龢日记》，中华书局 2006 年版。
[4] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社 2008 年版，第 54 页。

即从孔子到商瞿，至田何以至杨何，很明显，这是所谓的“今文”易学。《汉书·儒林传》在肯定这一脉络之外，又说“汉兴，田何以齐田徙杜陵，号杜田生，授东武王同子中、雒阳周王孙、丁宽、齐服生，皆著《易传》数篇”，同时，“宽至雒阳，复从周王孙受古义，号《周氏传》”。这样，汉初田何之后的易学传承中又增加了周王孙“古义”一派。对于周王孙的“古义”易学，康有为持否定之说：

《传》称：田何授雒阳周王孙，丁宽至雒阳，复从周王孙受古义。按：周王孙名氏不见于《史记》，而丁宽读《易》精敏，学成东归，何至曰“《易》以东矣”，是宽已尽何之道，为传道弟子，余子莫及。周王孙古义，其传自何邪？则宽当知之。其非传自何邪？则正如赵宾之小数，隐士之异说，宽为何高弟，岂有为所惑，而从而受之之理？推其特提“古义”二字，实欲托于本师，以为其费氏之根柢。（康氏自注：其他或当有传费氏源流，文隐不可见耳。）《艺文志》首列《易传》周氏二篇，杨何、王同、丁宽皆在其下，犹群经之皆先序古文经也。又有《蔡公》二篇，注云“事周王孙”，蔡公无名字爵里，犹毛公、贯公、胶东庸生也。何之古义，不授诸王同、丁宽、服光，而独授诸周王孙，犹孔安国之古文不授诸倪宽、司马迁，而独授诸都尉朝也。《古五子》十八篇、《古杂》八十篇之目，及《汉书·律历志》所引《古五子》之文，皆所伪造以映带古学者，其作伪，同一术也。[1]

康有为尊崇今文经学，对古文经学极为排斥，甚至对带“古”的字眼也非常敏感。在汉初易学的传承问题上，《汉

[1] 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

书·艺文志》在今文易学之外又别生周王孙一脉古文易学，这样，田何不仅是作为唯一有据可考的汉代今文易学祖师，同时也成了古文易学的不祧之祖，这显然是康有为绝不能接受的。康有为首先对周王孙其人及其易学师承表示怀疑，并认为丁宽作为田何的弟子又复从同为田何弟子的周王孙学《易》，这不符合逻辑。康有为认为这是古文易学家要为古文费氏易学寻找合理的师承而伪造的条目，尽管康有为自己也不敢完全否定费氏易学的存在。实际上，尽管司马迁记载了田何之后的今文易学的授受情况，但这并不能说明田何传授的只有今文易学，古文易学亦在田何的传授之中，这也是有可能的。今人刘大钧根据新的出土文献，对《易》之“古义”的由来与演变进行了辨明和稽考之后，认为“《易》之‘古义’由来已久，至汉武帝‘独尊儒术’后，由于‘今义’被定为官学正统，‘古义’便逐渐衰微，而鲜为世人所知”，并进而认为“古义由于周王孙与丁宽的传授，汉初在民间仍有流传，估计当淮南王刘安招引天下才俊时，这些人投向了刘安”。[1] 康有为坚决否定周王孙的“古义”《周易》，这多为康氏本人一味排斥古文易学的一己成见所致。康有为之所以如此推论，就是他要尽可能地从源头上、根本上切断古文易学产生的可能，从而更有利于证明费氏古文易学为无源之水、无根之木，进而论证古文易学为刘歆所伪作。

康有为否定了周王孙的“古义”《周易》之后，接着就是把矛头指向费直的古文易学。他首先考证了传世费氏《易》为刘歆伪作，[2] 然后通过费氏《易》的流传及内容的考察得出

[1] 刘大钧：《〈周易〉古义考》，《中国社会科学》，2002 年第 5 期。

[2] 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

了这样的结论，即费氏《易》或有其说，刘歆所伪作的费氏《易》与之相异。

《汉书·儒林传》说："费直……长于卦筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇、《文言》解说上下《经》。"康有为似乎并不完全否认费氏《易》的存在：

考《后汉书·儒林传》，陈元、郑众、马融、郑玄、荀爽皆传《费氏易》者。今以《周易集解》考之，其说采卦气、消息、辟卦、世应、飞伏，郑氏独传爻辰，主分野、互卦之说。按：分野之说，《周官》、《左传》、《国语》有之，杂见于《汉书·天文》、《地理志》，并移以说《易》，皆歆所创也。钱氏大昕曰：康成初习《京氏易》，后从马季长受《费氏易》。费氏有《周易分野》一书，其爻辰之法所从出乎？（康有为注：《潜研堂文集答问》）得其所自出矣。《经典释文序录》云：费直《章句》四卷，残缺。则费氏有说明矣。❶

东汉时期，费氏《易》在时儒中广泛流传，并为马融、郑玄诸大儒所承袭发挥，其内容亦可通过《周易集解》考证得知，费氏《易》明有其说，郑玄的爻辰之说即应出自费氏。在承认有费氏《易》的同时，康有为认为传本《周易》出自费氏，但此"费氏"非彼费氏，而是经过刘歆伪窜之后的费氏文本：

其所伪作《费氏易》，盖深攻孟、京，力主以《彖》、《象》、《系辞》十篇、《文言》解上下经，据孔子以折诸家，又因《系辞》而造"之卦"、"互卦"之利，（康有为自注：

❶ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

荀悦《汉纪》云：臣悦叔父故司空爽，著《易传》，据爻象承应阴阳变化之义，以十篇之文解说经意。）杂窜之于《史记》，以易旧说。如《左传》庄二十二年“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》之《否》”，若是者数条。又凡卦筮须有所指，《周官》、《左传》、《国语》并言“分野”，故又以“分野”之说窜入卦筮。然则费氏《章句》、《周易分野》皆歆所作于《七略》奏上之后，故《七略》无之，或歆自匿其《章句》，授之弟子而不著之欤！王弼之《易》亦出费氏，盖弼祖其“以《彖》、《象》、《系辞》、十篇、《文言》解说上下经”之说，故扫尽象数，独标卦爻承应之义，其说大行，以传此言为之本故也，是至于今犹歆之伪《易》也。然《易》之经文亡恙，以为脱去“无咎”、“悔亡”，特歆崇古抑今之伪说耳。以《彖》、《象》、《系辞》说《易》，还孔子之旧义，虽出刘歆之说，然歆内主张爻辰、分野以为卜筮；《十翼》解经，特其假借之言，实非歆学也。且实光明无弊，不必以人废言。于今学扫《说卦》之伪文，于古学删康成之野象，歆矫伪“六经”之罪，于《易》差可末减乎！❶

康有为认为传本《周易》是经过刘歆伪窜的费氏《易》，其伪窜之迹大略如下：一，以“十翼”解说《周易》经文；二，以《系辞》而造作“之卦”、“互卦”；三，以“分野说”窜入卦筮；四，或许费氏《易》有章句，但为刘歆所匿；五，今文《周易》在西汉应该完整无缺，《汉书·艺文志》说“刘向以中古文《易经》校施、孟、梁丘经，或脱去‘无咎’、‘悔亡’，唯费氏经与古文同”，这是刘歆的崇古抑今的伪说。

❶ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

王弼注《周易》扫象数而归义理，其所用底本非真正费氏《易》，而是经过刘歆改造的以“十翼”解说经文的“伪费氏《易》”。刘歆的伪本费氏《易》流传日盛而今学遂为，其贻误来者罪过大矣。所以，在讨论费氏《易》时，康有为还是归罪于古文经学的始作俑者——刘歆，这仍是康氏对刘歆以及以刘歆为代表的古文经学的成见所致。

对于费氏《易》在刘歆之后的流传，康有为认为：

传费氏《易》者虽为王璜，而实则陈元、郑众，歆之传也，其全为歆学昭昭矣。古学皆集成于马、郑，此叙今、古《易》学兴衰之故甚明。[1]

康有为将费氏列为唯一的古文易学，而东汉许慎作《说文解字》却说：“其称《易》孟氏、《书》孔氏、《诗》毛氏、《礼》周官、《春秋》左氏、论语、孝经，皆古文也。”[2] 这样，孟氏《易》也成了古文，这显然这是作为今文经学家的康有为所不愿意见到的，康有为辩驳说：

许慎述所称经皆古文，而又云“《易》孟氏”，已可疑。今考《说文》引《易》无与孟氏同者，而虎部“履虎尾虩虩”，与马同；角部“其牛觭”，与郑同；井部“井，法也”则直为郑注之文；告部“童牛之告”与九家同。（康有为自注：皆见《经典释文》。）马、郑、荀为《费易》嫡传，而《说文》皆与之合。然则许慎盖用《费易》，其“孟”字特误文耳。许慎纯古学家，不似郑玄古今杂揉也。[3] 康有为认真考

[1] 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。
[2] 许慎：《〈说文解字〉序》，中华书局1963年版，第1页。
[3] 《新学伪经考·后汉书儒林传纠谬》。

证了许慎在《说文解字》中引《易》的情况，最终发现许慎引《易》多与费氏合，完全不同于孟氏，所以认为“孟”为讹误，许慎所习易学当为费氏之《易》而不可能是今文孟氏。

《经典释文》认为“永嘉之乱”时费氏《易》已无传人，康有为认为陆德明的这种说法不符合历史实际：

刘歆伪经散布中外，其存于中者曰“中古文”，其托之外者……今乱《易》亦然。《易》则费氏与古文同，不知皆歆所诿属也。永嘉之乱，施氏、梁丘之《易》亡，孟、京、费之《易》人无传者。按：郑康成、王辅嗣之本，即费学本，安得谓其无传？又《汉书·艺文志》“费氏亡章句”，今云“《费直章句》四卷”，其然，岂其然乎！❶

由于王弼注《易》用费氏，所以康有为认为王弼即是费氏易学的传人之一，但《汉书·艺文志》认为费氏易学是没有章句的，《经典释文》认为费氏《易》为四卷，二者前后矛盾，这正说明了费氏《易》当为古文学家的伪托之作。

康有为认为自汉末开始，易学多为费氏之学：

《后汉书·儒林传》：陈元、郑众皆传费氏《易》，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作《易注》。荀爽又作《易传》。自是费氏兴。《经典释文·序录》曰：永嘉之乱，施氏、梁丘之《易》亡，孟、京、费之《易》，人无传者。（康氏自注：马、郑之《易》即《费氏易》，安得谓《费》无传？陆氏之说不足为据也。）是后汉末皆费氏学。而《释文》有《费氏章句》四卷，岂后人有所傅益欤？然即曰“兴”，又曰“人无传

❶ 《新学伪经考·经典释文纠谬》。

者”，则必有说。今自马融、郑玄、荀爽、虞翻及王辅嗣注，皆费氏说，（康氏自注：《三国志·虞翻传》注载翻奏曰：臣闻“六经”之始，莫大阴阳。是敢“六经”首《易》之说也。臣高祖父少治《孟氏易》，至臣五世。前人通讲，多玩章句，虽有秘说，于经疏阔。是翻弃师法之征也。《翻传》又载翻《国语训注》，是翻盖治古学者。盖马、郑之后，费学大行，学者无不在其笼中，为其学者又人人异论。荀爽既殊于马、郑，翻又异于郑、荀，要之皆费氏之说。翻自言孟氏，盖假借之辞耳。）[1]

东汉末年，费氏易学经过马融、郑玄等人的提倡而盛极当时，以至于“学者无不在其笼中”，甚至以今文孟氏《易》为家学的虞翻最后都要追随时流而改弃师法家法而习费氏古文《易》，可见费氏《易》在当时的流行盛况。在盛极一时的同时，随着古文费氏《易》的不断流传，其内部开始歧路多出，各家互异，古文费氏易学得到快速的发展。

二、对今文易学的评判

以施、孟、梁丘、京为代表的今文易学是西汉时期易学的主流，并被列为官学，这也是康有为心目中的可以上契孔子的正统易学。康有为在批判古文易学的同时，也对今文易学给予了相当多的关注。

《汉书·儒林传》对施、孟、梁丘、京诸今文易学家的生平、学术传授等情况进行了详细而系统的介绍，[2] 康有为认为《儒林传》坚持的是古文经学立场，对今文易学持论不公，于

[1] 《新学伪经考·后汉书儒林传纠谬》。
[2] 《汉书·儒林传》。

是他详细辩驳了《儒林传》的观点：

按：《传》深诋孟氏之学矫诬，以为得《易》家候阴阳灾变书，诈言田生独传者。又诋京、焦为隐士之说，而托之孟氏，异于田何。近人惠氏栋、王氏鸣盛、张氏惠言主张汉《易》者，皆诋班固不通，用梁丘贺之单辞，皆非实录。惠氏并主张赵宾改“箕子”为“荄滋”，而又自改为“其子”，读为“亥子”，（康有为自注：见《周易述》。）其妄不待言。番禺陈氏澧又主费氏。诸家之辨虽有是非，皆未中肯綮也。[1]

康有为将《汉书·儒林传》中对施、孟、梁丘、京诸今文易学的观点视为是诋毁，清儒汉学家也认为《儒林传》中关于今文易学的记述有不通之处，但都没有提出中肯的观点。

康有为将班固视为以刘歆为代表的古文经学的代言人。在易学方面，《汉书》就是要攻击、扰乱今文易学，从而为古文易学扫清障碍。康有为认为《汉书·儒林传》就是努力在今文易学各流派之间寻找空隙，并以此为契机来攻击今文易学：

孟《易》虽言灾变，然梁丘贺以筮近幸，与《眭两夏侯京翼李传》诸人正同，是贺亦候灾变，不独喜有之，贺安能以改师法责喜；传云云者，盖西汉以后，施、梁丘稍微而孟、京最盛，歆欲以费氏夺而易之，故诬辞巧诋耳。观其下云：刘向以为诸家皆祖田何、杨叔、丁将军，大谊略同，唯京氏为异，托之孟氏，不相与同。则不以为孟氏异于施、梁丘氏，而仅以为京氏异于孟氏。盖前主攻孟，后主攻京，攻京之时，并忘其攻孟之言矣。矛盾如此，岂不哀哉！又歆欲代孟、京之

[1] 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

统，故以孔子“十翼”厌胜之，而痛诋灾变之非，其继不能遂，乃袭取其说而改其面目，敷衍支离，抑又甚焉。是心劳日拙之明效矣。[1]

今文易学到了西汉末年，施雠、梁丘贺的易学逐渐衰微，而以孟喜、京房为代表的灾变之学大盛，[2] 提倡古文的刘向、刘歆父子趁着今文易学内部分化之际，趁机提出费氏古文易学来对抗占官方地位的今文易学，其对抗的方式就是指出京氏易学与正统的施、孟、梁丘之学互异，从而提倡以“十翼”为内容的古文义理易学，而痛斥今文易学的阴阳灾异之说。康有为认为班固作《汉书》承袭刘向、刘歆父子的观点，极力对今文易学进行排斥。

卦气、消息为汉代今文象数易学的重要内容，但康有为并不承认其正确性，反而对其进行了否定：

卦气消息之说，以《坎》、《离》、《震》、《兑》为四正卦，以《乾》、《坤》二卦附之于六十卦之列，分主六日七分，其于圣人首《乾》、《坤》为天地之义，悖谬殊甚。[3]

康有为在否定卦气、消息之说、认为其“悖谬殊甚”的同时，又追根溯源，对卦气、消息之说在先秦时期的产生、流传进行了详细的考证：

[1] 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

[2] 张涛先生认为：“汉武帝以后，易学作为官方经学的重要组成部分而得到迅速发展，同时也步入了一个分化变革时期，其主要表现就是孟喜、京房象数易学的兴起。”张涛先生从当时的自然环境的变化和社会政治根源两方面具体分析了以孟喜、京房为代表的阴阳灾异象数易学兴起的原因。见张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第114－122页。

[3] 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

然所出甚古，西汉纬书及经书皆然。盖陵夷至于战国，儒术既绌，儒者无由自进。言仁义，则人主惮闻之；而吉凶祸福者，人主之所畏也。故说《春秋》者附会灾异，说《尚书》者附会五行，说《易》者附会阴阳，以笙动人主，而求售其术。自邹衍“深观阴阳消息，而作《怪迂之变》、《终始大圣之篇》十余万言，大并世盛衰，因载其禨祥度制，推而远之，五德转移，治各有宜，而符应若兹”，（康有为自注：《史记·孟子荀卿传》）为阴阳消息之学所萌芽。及秦皇、汉武好神仙祷祠，方士并进，故《史记·封禅书》称：自齐威、宣之时，驺子之徒，论著《始终五德》之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高，最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。驺衍以《阴阳主运》显于诸侯，而燕、齐海上之方式传其术不能通。然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。❶

康有为认为卦气、消息之说产生于战国时期，由于儒家的仁义王道之术不能得以施展，儒家于是改变策略，用阴阳灾异、吉凶祸福之说来使诸侯畏惧，从而让人们以敬畏的态度来接受儒家的治国平天下之道。在这种思想的指导下，邹衍发明阴阳消息、禨祥度制，这成为阴阳消息的萌芽。邹衍之后，其门人后学以鬼神仙道迎合当政者，最后逐渐流于鬼神怪迂之说。《汉书·艺文志》作为汉代所藏典籍的官方目录，对阴阳消息方面的著作有着详细的著录，康有为通过《汉书·艺文志》对阴阳消息之说进行了详细考证：

今以《汉志》考之：《易》家有《杂灾异》三十五篇，

❶ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

《神输》五篇，图一。师古曰：刘向《别录》云：《神输》者，王道失，则灾异生；得，则四海输之祥瑞。此为京房灾异所始矣。阴阳家有《宋司星子韦》三篇，《公梼生终始》十四篇，《邹子终始》五十六篇，《杂阴阳》三十八篇。五行家有《泰一阴阳》二十三卷，《黄帝阴阳》二十五卷，《黄帝诸子论阴阳》二十五卷，《诸王子论阴阳》二十五卷，《太玄阴阳》二十六卷，《三典阴阳谈论》二十七卷，《阴阳五行时令》十九卷，《务成子灾异应》十四卷，《十二典灾异应》十二卷，《钟律灾应》二十六卷，《钟律丛辰日苑》二十二卷，《钟律消息》二十九卷，《黄钟》七卷，《刑德》七卷。蓍龟家有《周易》三十八卷，《大筮衍易》二十八卷，《於陵钦易吉凶》二十三卷，《易卦八具》等书，实其所祖。本为阴阳占卜之书，诸儒欲以术动时主，故附之入《易》义耳。[1]

康有为认为以卦气消息、阴阳灾异附会《周易》当以孟、京二家为代表，其中尤以京房为其集大成者。尽管康有为对班固及其《汉书》的古文立场极为排斥，但对于汉代史实、文献等方面的考察，康有为仍然不得不借助于《汉书》。考证京房易学的渊源，康有为正是通过《汉书·艺文志》中《易》类的著录情况来进行的，即《杂灾异》、《神输》二书正是京房灾异之说的原始文献依据，而以下所著录的阴阳方面的典籍，则是京房阴阳之说祖本。京房所依据的这些典籍，本来只是用来占卜的阴阳之书，而汉儒为了能够用己说打动君主，就将这些占卜典籍与易学结合起来，从而形成了阴阳灾异之易学。这种经过“混血”的易学一旦形成，就被时儒所用来兜

[1] 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

售己说，从而达到谋求政治利益的目的：

于是，大儒若董仲舒，亦专以灾异说《春秋》，传“开阴闭阳以求雨，开阳闭阴以止雨”之术。（康有为自注：《春秋繁露·求雨》、《止雨》两篇。）此后儒者争以怪迂之说动人主。眭孟言：大石立，僵柳起，汉当传国。虽被诛，而宣帝既立，事有征验，子亦为郎。夏侯始昌明于阴阳，先言柏梁台灾日，至期日果灾。其族子胜，从始昌受《尚书》及《洪范五行传》，说灾异。昌邑王数出，胜当乘舆谏曰：天久阴而不雨，臣下有谋上者，陛下出欲何之？是时，光与车骑将军张安世谋欲废昌邑王，光让安世，以为泄语。安世实不言，乃召问胜。胜对言：在《洪范传》曰：皇之不极，厥罚常阴，时则下人有伐上者，恶察察言。故云臣下有谋。光、安世大惊，以此益重经术士。❶

在汉初，由于当政者崇尚黄老之术，以用来休养生息，恢复国力，儒家始终处于被动地位，其治国平天下之道无法得以施展，所以，经过阴阳灾异学说改造过的易学恰恰能为儒家提供一个有力的工具，从而引起当政者对儒家思想的重视。尽管这种手段或许与“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”❷的儒家大丈夫气概不相一致，但毕竟为儒学人物参与国是提供一条捷径。历史事实证明这条途径是有效的，从此经术之士开始越来越受到朝廷的重视。在这种背景下，京房应时而起，自创卦气、消息之说：

京房说长于灾变，分六十卦，更直日用事，以风雨寒温为

❶ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

❷ 《孟子·滕文公下》。

候，各有占验，房用之尤精，好钟律，知音声。永光、建昭间，西羌反，日蚀，又久青亡光，阴雾不精，房数上疏，先言其将然，近数月，远一岁，所言屡中，天子说之。翼奉以五际说《诗》。盖以占验祸福动人主，汉时“五经家”皆然，京房应时而起，托之于《易》以行其说，其为京房所自创无疑。盖本“五行家”灾异占验，钟律消息而作，其称焦延寿者，疑亦假托之名也。❶

康有为认为卦气、消息为京房自创，是其易学的主要内容，而京房之所以将焦延寿视为自己易学的先师，是为了将自己的易学假托到当时的名家身上，从而更有利于证明自己学说的合理性。这样，在客观上，康有为就否定了从孟喜到焦延寿再到京房的今文易学传授系统。

康有为认为京房易学兴起的实质是儒家人物对政治利益的谋求欲望，其方式就是要用阴阳灾异、吉凶祸福使人对自己的学说产生敬畏感：

汉人欲行其说，无不依托于经，如《公羊传》之“母以子贵”，《左氏传》之“其处者为刘氏”，皆汉儒窜入，以重其经。犹佛氏之起，以咒术治鬼神猛虎毒蛇，于是，人皆敬畏之，而其道以行。《传灯录》所载二十八祖及晋之佛图澄、梁之陆法和皆是。今西藏红教犹其绪余。开国之始，神丛狐鸣，西汉灾变之学，亦其类也。❷

在康有为眼里，这种灾变之学无异于宗教，汉儒为达到传播己说的目的所使用的手段，正与佛教开始传播时所使用的方

❶ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。
❷ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

式有异曲同工之处。阴阳灾变之学与易学结合，最终走向了荒诞无稽的谶纬之学，并为官方所崇尚：

至于王莽，尤尚谶学。光武染其余风，以谶立王梁为司空，桓谭、郑兴攻谶则谴责，杨厚、郎顗占验有应则尊显无伦。❶

康有为认为，卦气消息之说，以《坎》、《离》、《震》、《兑》为四正卦，这种说法应当来自后出的《说卦》，而非孔子的正统易学：

《史记·六国表》引“或曰东方物所始生，西方物之成孰，夫作事者必于东南，收功实者常于西北”。魏相称“东方之卦不可以治西方，南方之卦不可以治北方”。其说所出，源流深远，然仍是《读易别录》之书，于圣人之经无预焉。唯与《说卦》“震，东方也；离也者，南方之卦也；兑，正秋也；坎者，正北方之卦也”其义同，于是为孟、京学者藉口之祖。唯《法言·问神篇》：《易》损其一，蠢者知阙焉。《论衡·正说篇》：至孝宣皇帝时，河内女子发老屋，得《逸易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。所谓“《逸易》”，《隋志》以为即《说卦》，此杨雄、王充所见西汉旧说，则《说卦》必焦、京学者所伪作。❷

康有为认为，既然《史记》中已蕴含着四正位与四时之关系，魏相又将四正位与卦象相结合，可见卦气、消息之说由

❶ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。
❷ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

来已久，但并不是孔门易学，只是与《说卦》相同，很有可能是焦京一派易学家为了阐释自己的四正卦之说而伪作《说卦》。康有为既承认四正卦之说由来已久，又认为是来自于焦、京易学家所伪造的《说卦》，其论证前后有自我矛盾之处，恐怕康氏本人并没有考证清楚四正卦之说的来源，这里很是有些以己昏昏使人昭昭之意。实际上，魏相是在易学领域第一次提出方位、四时之说，并将阴阳灾异学说纳入了易学系统。[1] 魏相将《易》卦与四方位、四时相配合的这种做法主要取资与《说卦》是毫无疑问的，[2] 并且，有关季节与方位相联系的说法是曾见于先秦典籍的，如《管子·四时》中说："春、夏、秋、冬将何行？东方曰星，其时春……南方曰日，其时夏……西方曰辰，其时秋……北方曰月，其时冬。"因此，孟、京易学中的四正卦之说应当渊源有自，康有为在此的推断不无道理，但同时又认为《说卦》为焦、京伪作，这又自我否认了四正卦"源流深远"。

康有为在论述阴阳灾异之学时，将京房视为其集大成者，并认为《易纬》取资于京氏易学。康有为论京氏易学，或是孟、京同称，又或焦、京并举，但在康有为心里，孟、京二家虽是前后相承，但二者既有相同，也有别异，即孟氏易学是对由田何肇其端的汉代今文易学正统的继承，而京氏易学虽为今文，但主要继承的是孟氏易学中的数术杂占之学，并最终为成为谶纬之学所取资的对象：

《易纬乾凿度》、《稽览图》皆为其学者所附会，其消息辟

[1] 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局2005年版，第123－124页。

[2] 《周易·说卦》："万物出乎震。震，东方也……离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也……兑，正秋也，万物之所说也……坎者，水也，正北方之卦也。"

卦并同。“五行家”有《钟律消息》，则“消息”二字所本，勿遽信为《易》义也。张衡谓纬书起于哀、平间，则《易纬》固在京房后，其用京《易》无足疑也。故《后汉书·方术传》曰：其流又有风角、遁甲、七政、元气、六日、七分、逢占、日者、挺专、须臾、孤虚之术。益可见为数术杂占之学。孟、京俱言卦气、消息、辟卦、杂气，（康有为自注：李鼎祚《周易集解》、惠栋《易汉学》所引可见。）则孟、京二家似出于一，然孟氏实有出于田王孙者。《汉书·艺文志》：《章句》施、孟、梁丘氏各二篇。此乃得之田何者。又有“孟氏、京房十一篇，《灾异》孟氏、京房六十六篇”。此则《易》家候阴阳灾变。孟氏传之焦、京，或焦、京所托，今所传卦气、六日、七分之学是。[1]

从这里我们可以更为清晰地看到，康有为对谶纬之学是持否定态度的，认为《易纬》是在京氏易学的基础上形成的附会之学，其内容是数术杂占。卦气、消息、辟卦、杂气，阴阳灾变等是孟氏易学的内容，并为京氏继承，但康有为认为孟氏易学出自田何，作为正统的官方今文今学，其内容应该不俱是阴阳灾异之说，而是有更为博大精神的内容。所以，京房只是继承了孟氏易学中的象数杂占的部分，而非全部，所以孟、京二家有所不同，也就是说，京氏易学是不同于当时行世的田何一脉的易学。[2] 京房师从焦延寿，焦、京二家治易风格上更为相近，卦气、六日、七分之学流传后世，后人仍可以此窥见焦、京易学之一斑。由于焦、京治易与孟氏有异，康有为甚至对焦、京易学授自孟氏产生了怀疑，认为是伪托孟氏之名的伪

[1] 康有为自注：焦循《易图略》亦有此说。

[2] 具体可参见卢央《京氏易传解读》，九州出版社 2004 年版，第 95 页。

今文易学，所以，后世所传孟氏易学可能不太可靠，虞翻就是其中的一个例子：

若虞氏自奏称“五世传孟氏《易》”，（康有为自注：见《三国志》本传注。）而纳甲之说全用《参同契》，自奏言：郡吏陈桃梦道士予臣《易》六爻吞之。（康有为自注：见《三国志》本传注。）诞妄无稽，然益见仲翔得自道士异教之学。惠栋、张惠言等知辨宋人《先天之图》出于道家，不知《卦气纳甲之图》亦出方士、道士之所传，齐、楚佩剑，皆未得也。❶

在这里，康有为否定了虞翻“五世传孟氏《易》”的说法，认为虞氏之学出于道士异教，而纳甲之说出于道教方术之学。康有为曾经表示“孟氏之《易》谓虞翻传，此谬说也”。虞翻自言五世家学为孟氏之《易》，且史有明载，康有为在毫无论证的情况下就主观地轻易否定虞氏传孟氏易学的说法，这是不科学的。康有为又将“纳甲”归于道士、方士之学，更难以使人信服。康有为的这一结论更多地是他本人的主观臆测。对纳甲之说的来源、纳甲与《周易参同契》之间的关系，前人辨之已明，宋代俞琰说：“纳甲之说出于京房、焦赣之占法。”❷《四库全书总目》也认为纳甲之说出于京房：“京房之易言飞伏纳甲而已，费直之易言乘承比应而已，至魏伯阳作《参同契》，借易以明丹诀，始言甲壬乙癸之方位。”❸《周易参同契》中的“纳甲”只不过是对京房纳甲之说的发挥而已。今有学者认为，虽然最早以“纳甲”之法推灾异的明显文字

❶ 《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。
❷ 俞琰：《读易举要》卷三。
❸ 永瑢等：《四库全书总目提要》，中华书局2003年版，第920页。

记载始于孟、京二家，但汉初甚至先秦已经有了“纳甲”之法，《周易》爻辞的作者已经将天干纳入占筮之中，而《周易参同契》对“纳甲”言之较详，已属于来者对“纳甲”的阐释、完善而已。[1] 康有为说“纳甲之说全用《参同契》”，很显然是颠倒了二者的先后顺序。在认为“纳甲出于《参同契》”的同时，康有为有时也说“《参同契》从纳甲出”，[2] 他本人在“纳甲”与《周易参同契》的关系上前后互有矛盾，游移不定。

京氏易学的主要内容除“纳甲”之说以外，“八宫世应”也是他易学的重要内容之一。康有为虽然否定孟、京以来的阴阳灾异之易学，但他对京房的《八宫世应图》却是极为赞赏的，并将此视作是孔子的微言大义，同时将它应用到对“命”的阐释上：

> 命为孔子大义。《易》曰：乐天知命，故不忧。又曰：穷理尽性，以至于命。……京房《易传》言精气游魂，有一世、二世、三世、四世、五世、归魂、游魂，盖孔子之微言也。则其善恶之因，以为立命之报，盖在前世矣。[3]

由于康有为崇尚佛教，所以经常以佛入儒，儒佛参杂是其思想的一大特点，在此，康有为认为京房所创的《八宫世应图》蕴含着孔子论“命”的“微言大义”，他所理解的“命”就是前世、今世善恶相互转化的结果：

> 素位而行，自不陵不援。……然富贵贫贱、夷狄患难之

[1] 刘大钧：《纳甲筮法讲座》，广西师范大学出版社 2006 年版，第 3－4 页。
[2] 《南海师承记·讲王介甫百年无事劄子及苏子瞻代张方平谏用兵书》。
[3] 《孟子微》卷二。

因，有造之者。《孝经纬》曰：善恶，报也。《京氏易说》有一世、二世、三世、四世、五世、六世、归魂、游魂，故宿世造善恶之因，而今世受报，此传于魂者也。《系辞》曰：积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。祖宗善恶之因，而子孙受报，此传于气者也。❶

由此看出，康有为理解《八宫世应图》时并非单纯地从儒家或儒家易学的角度出发，而是融合进了自己思想中的佛教善恶因果之说以及中国传统的鬼魂观念，再结合以“气”为本体的朴素唯物论，这正显示了康有为驳杂的哲学思想以及以己意进退易学的阐释方式。

总之，康有为对汉代今文易学的基本态度是肯定的，认为今文易学是对孔子正统易学思想的继承，这其中包含了孔子的“微言大义”：

以愚所考，求孔子大道之真，所以传于七十子后学者，在于诸经今文诸家。……于《易》则有施、孟、梁丘、京、焦诸家。❷

与此同时，康有为也反对由今文易学肇端的阴阳灾异之学，尤其是经过孟、京之学的影响而形成的谶纬易学，造成了学术、思想的诸方面的混乱。

康有为论两汉易学，并不是持平公论，而更多地是从今文经学的主观成见出发，对费氏古文易学的产生、流传以及内容进行指摘，进而将所有与古文有关的内容指斥为刘歆的伪造。

❶ 《中庸注》。

❷ 《致大东斯文会郑君等书》，《康有为全集》第十一册，中国人民大学出版社 2007 年版。

对两汉的今文易学，康有为一方面认为由田何到施、孟、梁丘、京、焦的今文易学传承了孔子的学术正统，另一方面也较为公正地批判了今文易学中的阴阳灾异观念，尤其是受今文易学影响的谶纬之学，认为这种消极的易学理路造成了学术领域以及社会思想、政治领域的混乱。

第三节　康有为论魏晋南北朝隋唐易学

魏晋至唐初是易学史上的重要阶段，在此期间，“王弼奋起，扫象数之穿凿，复于十翼之平实，历六朝隋唐，定于一尊”，[1] 易学的发展完成了象数、义理之间的斗争、统一、融合的过程，最后孔颖达作《周易正义》总其成，从而“使汉易象数学侧重论阐自然之理之‘天道’及魏晋义理派颇为关注人文之理之‘人道’，在其以象数义理高度统一的理论思维模式基础上而建构的新的易学理论体系中，得以有机的融合及圆满的统一”。[2] 因此，这一阶段不但是政治动荡、分合最后走向统一的过程，同时还是易学发展过程中的重要转型期。

康有为对这一时期的易学并没有给予足够的关注，究其原因，是因为康有为认为郑玄以后的易学皆是费氏古文易学，这与自己的今文易学立场格格不入：

> 夫两汉之学，皆今学也。自郑君混一今古之文，而实以古文为主，魏晋之博士皆易以古学，而今学遂亡。《晋书·荀崧传》所叙之十四博士：《易》则王氏、郑氏；《书》则古孔氏、

[1] 屈万里：《先秦汉魏易例述评·自序》，台湾学生书局 1969 年版，第 1 页。

[2] 刘玉建：《魏晋至唐初易学演变与发展的特征》，《周易研究》，2003 年第 4 期。

郑氏……

晋太康九年立博士：《易》郑氏、王氏……至此而西汉所立之今文皆亡矣。[1]

此时，郑、王两家易学同列学官，最后造成了郑、王之学隔江对峙，北方崇郑学，南方尚王学，“大抵南北所谓章句，好尚互有不同。江左，《周易》则王辅嗣……河洛……《周易》则郑康成”。（《北史·儒林传》）《北齐书·儒林传》说：“河北讲郑注，河南及青、齐之间讲习王弼《易》。”尽管郑、王派易学随着地域政治上的分裂而暂时南北对峙，但最终还是王氏易学一枝独秀，占据了易学阵地的主导地位。所以，康有为对这一时期的易学更多地是批判。康有为认为，王氏承袭的是刘歆伪托的费氏古文易学：

然自晋、宋、六朝之后，立学官者，……于《易》则尊王弼注，则为费氏《易》传刘歆古文学者也，于是今文施、孟、梁丘、京、焦废矣。[2]

康有为将王弼易学与汉代今文易学绝对对立起来，进而认为施、孟、梁丘、京、焦诸今文易学的废亡是由刘歆所伪托的费氏《易》的流行而造成的，其中，起到决定性作用的就是王弼《易》注的大行其道。今文易学的亡佚的具体时间则是“永嘉之乱”：

永嘉之乱，欧阳、大小夏侯皆亡，施、孟、梁丘、费《易》皆亡，《诗》、《书》文无可征。[3]

[1] 《致朱蓉生书》。
[2] 《答朴君大提学书》。
[3] 《南海师承记·讲汉朝六朝唐宋学派》。

康有为认为施、孟、梁丘、费氏四家皆亡于西晋时的“永嘉之乱”，这是康有为根据《经典释文序录》的记载而作出的判断。陆德明在《经典释文序录》中说：“永嘉之乱，施氏、梁丘之《易》亡，孟、京、费之《易》，人无传者，唯郑康成、王辅嗣所注《易》行于世。”

实际上，孟氏、京氏当时是有书而无师，还是存在的，而费氏《易》则是王肃、王弼所宗的对象，王弼作《易注》即以费氏《易》为底本，所以，“永嘉之乱”并没有造成施、孟、梁丘、费四家《易》全部亡佚。即使康有为本人也承认王弼宗费氏的事实。❶

王弼宗费氏古文《易》，遍扫象数而易学归于义理，从而造成今文易学走向式微，康有为认为这丧失了孔子以来的易学正统，把易学引入了歧路。康有为辩证地认为王弼之所长正是其所短：

> 唐碑中最有六朝法度者，莫如包文该《兖公颂》，体意质厚，然唐人不甚称之。又范的《阿育王碑》，亦有南朝茂密之意，亦不见称。其见称诸家，皆最能变古者。当时以此得名，犹之辅嗣之《易》，武功之诗，其得名处，即其下处。❷

在这里，康有为虽是从厚古的立场论唐碑，却很自然地流

❶ 杨军在《周易文化大学讲稿》中认为施、梁丘二家《易》西晋失传，孟氏《易》南北朝时就已残缺不全，但仍存至唐代。京氏《易》在隋代尚存有关著作十种七十三卷。见《周易文化大学讲稿》，中国人民大学出版社 2007 年版，第 180－181 页。康有为认为，“王弼之《易》亦出费氏，盖弼祖其‘以《彖》、《象》、《系辞》、十篇、《文言》解说上下经’之说，故扫尽象数，独标卦爻承应之义，其说大行，以传此言为之本故也，是至于今犹歆之伪《易》也”。见《新学伪经考·汉书儒林传辨伪》。

❷ 《广艺舟双楫》，《康有为全集》第一册，中国人民大学出版社 2007 年版。

露出其对王弼《易注》的看法，亦即王弼易学长处在义理，而短处亦在言义理而轻象数。康有为从来都以孔子以来的儒家圣人自居，对王弼、韩康伯的援老庄入《易》更是看不过去：

有儒书而适为异氏用者，如王弼、韩康伯之《易注》是也。❶

很明显，康有为所说的“异氏”就是老庄之学。康有为认为王弼易学不但失去了孔子以来正统易学的传统，而且使儒家易学掺入道家因素，这是自诩为“醇儒”的康有为所不能接受的。

康有为在痛惜今文易学废亡而费氏古文易学昌盛的同时，也对汉末至隋唐之际的易学实际状况有总结之语：

郑立爻辰，荀爽言消息，虞翻言纳甲，王弼扫去象数言义理。❷

王氏易学定于一尊之后，遂至历代所不衰：

北朝郑氏，南朝王氏，唐亦王氏，宋虽立异义，仍用王氏。❸

康有为用简单的语言基本描述了这一时期的易学发展的客观状况。

入唐以后，尽管有孔颖达奉诏作《五经正义》，但包括易学在内的经学却是逐渐衰微：

❶《书慧琳〈一切经音义〉后》，《康有为全集》第二册，中国人民大学出版社 2007 年版。

❷《万木草堂口说·易》

❸《万木草堂口说·易》。

唐经学传至今日仅四部书。李鼎祚《周易集解》，史征《周易口诀义》，陆淳《春秋纂例》。至吕黎《论语笔记》，则伪书也。唐朝经学之微极矣。[1]

孔颖达作《五经正义》，于《易》则取王弼、韩康伯之说，汉代易学古义继续走向式微。尽管李鼎祚作《周易集解》、史征作《周易口诀义》欲将古《易》存于一线，然也是吉光片羽，不能改变王氏易学作主导的大趋势。

总之，康有为认为魏晋南北朝隋唐易学是今文易学走向衰落甚至废亡的时代，取而代之的是费氏古文易学的一枝独秀，尤其是王弼注《易》不但宗费氏，又援老入易，康有为心中的正统易学遂至废亡。

康有为又作《伪经传授表》，其中就易类而言，康有为只取费氏古文易学在魏晋至隋唐的流传脉络，甚至将这一时期所有的易学人物和派别都纳入费氏易学中来，今附于下：（括号内为康有为按语。）

刘歆之撰伪经也，托于通人，传于校书，统一于郑玄，布濩衍溢于魏、晋、六朝之儒，决定于隋唐之陆德明、孔颖达、贾公彦，遂至于今。千年中，师儒传授，黉舍讲诵，衿缨佻佻，以究以宣，巨万亿千，洋荡乎域外，日本、高丽、新罗、百济之区，椎魁、编发、文身之民，共尊传之，其浩远也如此。譬若伪朝，传统数十，悉主悉巨，巨才鸿智，弥塞恢纶，青史氏不能废掩焉。今为之表，著其传授。自西汉以前，为歆伪托，不复录。自唐以后，辞章盛而专门之学衰，宋、明儒虽出伪经，而亦无传经之派，今以陆、孔为断限焉。呜呼！观伪

[1] 《南海师承记·讲汉朝六朝唐宋学派》。

经所由始及伪经所由终，亦天地间教术之大变矣。按：《后汉书·儒林传》云：自是《费氏》兴而《京氏》遂衰。《经典释文》云：永嘉之乱，施、梁丘之《易》亡，孟、京之《易》，人无传者。又云：《齐诗》久亡，《鲁诗》不过江东，《韩诗》虽在，人无传者。《北史·儒林传》云：《公羊》、《穀梁》二传，儒者多不厝怀。盖今学扫地尽矣。季汉以后，于《易》则有郑氏、王氏；《书》则郑氏、孔氏；《诗》则毛、郑；《礼》则郑氏、王氏；《春秋》有服氏、杜氏。盖魏晋、六朝之学尽伪经矣。近儒于《易》，以虞为孟，以陆为京。今考虞翻谓其“先人解经疏阔”，且以为“汉初以来读《易》者解之率少，而独与荀、马、郑、宋较长”，又兼注《国语》，屡引《周官》，是深入歆蔀，出于《费易》而微异者，于其家学则全非矣。陆绩与翟玄、姚信、蜀才、干宝之伦，皆为荀氏《集解》所采，九家以荀为主，则皆费学。而“六日七分”、“飞伏世应”之术，九家咸有者，则歆伪费主张卜筮，已兼采京说也。其以《系辞》、《文言》十篇解《经》，则兼施、孟、梁丘说，故郑、王二派范围罔外，皆歆学也。夫自京出而孟微，其并称京、孟者，皆京氏也，费出而京微，其号为孟、京者，皆费氏也。范蔚宗“费氏兴而京氏衰”一言，最足信据，持此以断，亿不失一矣。魏晋《易》家流派谬乱，世儒议论纷如，今辨正之而录入伪费焉。

《费易》：刘歆　王璜（康有为按：刘歆传业。）陈钦（刘歆传业。）郑兴（刘歆传业。按：钦、兴《传》皆不言其传《易》，然钦为莽师，兴，歆弟子，陈元、郑众并传父业，则元、众之费《易》必自钦兴来也。）陈元（陈钦子。）郑众（郑兴子。）徐宣（按：宣为王莽讲《易》大夫，盖亦歆传业也，附于此。）韩歆（按：歆建武中请立费氏《易》博士。）

许淑　张衡　许慎（贾逵弟子。按：慎非孟《易》，详《后汉书儒林传》篇。）荀爽（《周易注》十一卷，《九家易解》十卷。）马融（有《周易注》一卷。）郑玄（马融弟子，有《周易注》九卷。）程秉（郑玄弟子，有《周易摘》。）许慈（郑玄再传。）孙炎（郑玄再传，有《周易例》。）宋忠（有《易注》十卷。）刘表（有《周易章句》五卷。）李撰（宋忠再传，有《古文易指归》。）钟会（有《周易无互体论》。按：会与王弼同业，其辟互体，亦弼宗旨，不得谓非费学也。）王朗（有《易传》。）王肃（王朗子，宋忠弟子，有撰定父朗《易传》十卷，《易音》。）董遇（有《周易章句》十卷。）刘邠（有《易注》。）管辂（有《周易通灵决》二卷，《周易通灵要决》一卷，《周易林》四卷。按：辂等于《易》为别派，即费氏长于卦筮之流也。）虞翻（有《周易注》九卷，《易律历》一卷，《周易日月变例》六卷。按：翻非孟《易》，详《艺文志篇》。）陆绩（有《周易注》十五卷。按：绩在荀氏九家中，不得以其注京氏《易传》而谓非费学也，详见前。）姚信（有《周易注》十卷。）尚广（有《周易杂占》九卷。）翟玄（有《易义》。）荀顗（有《难钟会易无互体论》。）王弼（有《周易注》六卷，《周易略例》一卷，《周易穷微论》一卷，《易辨》一卷。）何晏（有《周易私记》二十卷，《周易讲说》十三卷。）荀辉（有《周易注》十卷。）阮籍（有《易通论》一卷。）嵇康（有《周易言不尽意论》。）桓玄（有《系辞注》二卷。）裴秀（有《易论》。）卫瓘（有《易义》。）王宏（有《易义》。）邹湛（有《周易统略》五卷。）刘兆（有《周易训注》。）向秀（有《周易义》。）阮咸（有《周易难答论》二卷。）应贞（有《明易论》一卷。）王济（有《周易义》。）皇甫谧（有《易解》。）阮浑（有《周易论》。）袁准

（有《周易传》。）王廙（有《周易注》三卷。）韩伯（有《系辞注》二卷。）杨乂（有《周易卦序论》一卷。）郭璞（有《周易》三卷，《周易新林》九卷，《周易林》六卷，《易立成林》二卷，《周易玄义经》一卷，《易斗图》一卷，《易八卦命录斗内论》一卷。）荀崧　葛洪（有《周易杂占》十卷。）孙盛有（《易象妙于见形论》。）袁宏（有《周易略谱》一卷。）宣舒（有《通易象论》一卷。）张辉（有《易义》。）杜育（有《易义》。）杨瓚（有《易义》。）邢融（有《易义》。）裴藻（有《易义》。）许适（有《易义》。）杨藻（有《易义》。）张璠（有《周易集解》十卷，《略论》一卷。）干宝（有《周易注》十卷，《周易宗涂》四卷，《周易爻义》一卷，《周易问难》二卷，《周易玄品》二卷。）殷融（有《象不尽意论》。）黄颖（有《周易注》四卷。）宋岱（有《周易论》一卷。）徐邈（有《周易音》一卷。）范宣（有《易论难》。）李顒（有《周易卦象数音》六卷。）续咸（专《郑氏易》。）刘和（习《郑氏易》。）顾夷（有《周易难王辅嗣义》一卷。）李轨（有《周易音》一卷。）宋处宗（有《通易论》一卷。）李悦之（有《系辞注》、《易音》。《释文》作袁悦之。）沈熊（有《周易谱》一卷，《周易杂音》三卷。）范长生（有《周易注》十卷。即蜀才。）谢万（有《系辞注》。）张该（有《讲易疏》二十卷。按：以下为南朝派。）

荀柔之（有《周易系辞注》二卷，《易音》。）雷次宗（有《周易注》。）何谧之（有《周易疑通》五卷。）张浩（有《周易占》一卷。）徐爰（有《系辞注》二卷，《易音》。）范歆（有《周易义》一卷。）卞伯玉（有《周易系辞注》二卷。）祖冲之（有《易义》。）顾欢（注王弼《易二系》。）徐伯珍（有《周易问条》一卷。）周颙（有《周易论》三十

卷。）明僧绍（有《系辞注》。）费元珪（有《周易注》九卷。）尹涛（有《周易注》六卷。）刘瓒（有《周易乾坤义》二卷，《周易四德例》一卷，《周易系辞义疏》二卷。）严直之（刘瓒弟子。）何胤（刘瓒弟子，有《周易注》十卷。）萧伟（有《周易几义》一卷，《周易发义》一卷。）萧岿（有《周易义记》。）伏曼容（有《周易注》八卷，《周易集林》十二卷。）萧子政（有《周易义疏》十四卷，《系辞义疏》二卷。）王承　沈驎士（有《周易系辞训注》，《易经要略》。）太史叔明（沈驎士弟子。）陶弘景（有《易髓》三卷。）贺玚（有《周易讲疏》。）周弘正（有《周易义疏》十六卷。）张讥（周弘正弟子，有《周易义》三十卷。）潘徽（张讥弟子。按：徽本北人，以其受讥学。附于此。）卞华　庾诜（有《易林》二十卷。）朱异（有《集注周易》一百卷，《周易集注》三十卷，《易讲疏》。）孔子袪（有《续朱氏集注周易》一百卷。）姚规（有《周易注》七卷。）崔觐（有《周易注》十三卷，《周易统例》十卷。）马楷（《周易爻》一卷。）沈林（有《周易义》三卷。）武靖（有《易杂占》七卷。）梁蕃（有《周易开题义》十卷，《周易文句义疏》二十卷。）宋褒（有《系辞注》二卷。）范述曾（有《文言注》。）褚仲都（有《周易讲疏》十六卷。）褚脩（褚仲都子。）全缓（褚仲都弟子。）鲁弘度（有《易林》一卷。）按：以下为北朝派。

崔浩（有《周易注》十卷。）阚骃（有《集王朗易传》。）刘昞（有《周易注》。）关朗（有《易传》一卷。）梁祚　牛天祐　张吾贵（牛天祐弟子。）董道贵　孙惠蔚（董道贵弟子。）徐遵明（张吾贵弟子。）卢景裕（徐遵明弟子，有《周易注》。）李铉（徐遵明弟子，有《周易义例》。）乐逊（徐遵明弟子。）崔觐（徐遵明弟子。）吕思礼（徐遵明弟子。）权会

（徐遵明、卢景裕弟子。）郭茂（卢景裕弟子。）朗茂（权会弟子。按：《北史·儒林传序》两言郭茂而无《郭茂传》，又别有朗茂，则受业权会者，“朗”、“郭”形近，其为一人二人不可知，并存之。）解法选（权会弟子。）刘焯　刘炫　游肇　李平　王贞　房晖远　何妥（有《周易讲疏》十三卷。）王通（有《赞易》十卷。）王又玄（有《周易注》十卷。）

王凯冲（有《周易注》十卷。）虔薛（有《周易音注》。）颜见远　颜协之（颜见远子。）颜之推（颜协之子。）颜师古（颜之推子。）魏徵（有《周易义》六卷。）孔颖达（有《周易正义》十四卷，《周易玄谈》六卷。）陆德明（有《周易文句义疏》二十四卷，《周易大义》二卷，《周易释文》一卷。）

第四节　康有为论宋代易学

宋代是易学研究的繁盛时期，仅《宋史·艺文志》著录的就近二百余部，其中既有义理之作，亦不乏象数之说；既有疑辨之论，也有考据之学。无论是濂、洛、关、闽，[1] 还是王安石“新学”，抑或陆九渊之学，都通过阐释、演绎易学思想来建立自己的学说。作为“世以理学传家”[2] 的康有为，更多的是关注理学家的易学思想。

一、论邵雍易学

“图”、“书”即“河图”、“洛书”，图书之学是宋代易学

[1] 即濂即濂溪周敦颐；洛即二程，程颢、程颐；关指张载；闽即朱熹。

[2] 沈云龙：《康有为评传》，台湾传记文学出版社 1978 年版，第 2 页。

最重要的内容之一,[1] 而其代表人物就是邵雍。康有为首先考察了邵雍的师承及其理论来源:

邵子得李之才之学。[2]

当时有邵子,亦在洛中受学于李之才,初过李之才,折节事之。执役六年,传以象数之学,三年,乃传以物理之学,再三年,始传以天人之学。邵子精数学,与程子交,终身未尝语数学。程子谓邵子数学用加倍法,先后天本九宫,出《易纬》,原出卦气。[3]

康有为在此将邵雍的易学上溯到李之才,实际上,邵雍之学可以通过李之才上溯至陈抟。[4] 邵雍传陈抟象数易学,精于数学,是本于《易纬》、卦气之说。当然,尽管"邵子精于数学,然亦不传于世",而其数学本于纬书、卦气,这正是康有为一直所反对的,所以康有为将邵雍的易学归为孔子正统易学的异类:

邵子之数学,本于"先天","先天"本于"九宫","九宫"即出于《易纬》,然究非经学正派。[5]

[1] 杨军认为,宋代易学最大的特点是所谓的"图"、"书"之学。《周易文化大学讲稿》,中国人民大学出版社 2007 年版,第 187 页。

[2] 《万木草堂口说·学术源流》。

[3] 《万木草堂口说·学术源流》。

[4] 根据《宋史·朱震传》,可以将陈抟之后的易学传授脉络描述为,第一,《先天图》,陈抟——种放——穆修——李之才——邵雍。第二,《河图》、《洛书》,陈抟——种放——李溉——许坚——范谔昌——刘牧。第三,《太极图》,陈抟——种放——穆修——周敦颐——程颢、程颐。见《宋史·朱震传》,中华书局 1977 年版,第 12908 页。王铁在《宋代易学》中认为陈抟传《易》的系统中,只有陈抟——种放——穆修——李之才——邵雍这一支没有破绽,或许是事实。见王铁:《宋代易学》,上海古籍出版社 2005 年 9 月版,第 30 – 32 页。

[5] 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。

在将邵雍易学打入儒家易学的异类的同时，康有为又进一步指出邵雍易学的道家实质：

邵子数学，出于魏伯阳，皆老子之学。[1]

《易》与老氏同，但老言柔，而《易》言刚，则以老氏讥王氏之《易》不可也。惟陈、邵言图书，则全老氏矣。[2]

因此，尽管康有为有时承认“邵子易学，孔子一端之学也”，但由于其数学出于纬书，又与道家杂糅，[3] 这是与自标为“醇儒”的康有为所不能接受的。

二、论周敦颐易学

周敦颐是宋代理学的开山性人物，[4] 他著《太极图》、《易说》，以《易传》结合道教的宇宙发生论建构儒家哲学意义的基本宇宙生成模式，从而为建立儒家伦理提供本体论依据。又著《通书》，又称《易通》，[5] 以《中庸》、《系辞》来讲论儒家心性、伦理等内容。康有为首先肯定《太极图》为周敦颐所作，认为“太极真周子所作”。这里所说的“太极”即《太极图》。康有为在肯定了周敦颐作《太极图》的同时，也指出了其来源：

[1] 《万木草堂口说·学术源流》。

[2] 《万木草堂口说·学术源流》。

[3] 《四库全书总目》将邵雍的《皇极经世书》列入子部术数类，并认为“盖出于物理之学，所谓《易》外别传者是也”。见永瑢等撰《四库全书总目》，中华书局2003年版，第915页。

[4] 《宋明理学史》有“理学开山周敦颐”一章，开篇即言“周敦颐是理学的开山祖师”，并引《宋元学案·濂溪学案》中黄百家的案语以证之。见侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》（上），人民出版社2005年版，第46页。

[5] 具体考辨见《易通考辨》，侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》（上），人民出版社2005年版，第64页。

《太极图》不可谓伪，此图全出《参同契》。[1]

实际上，明末黄宗炎已经指出，《太极图》根源于由五代而入宋的道士陈抟，而是源于汉代河上公所传的《无极图》，东汉魏伯阳曾以之为本而撰《周易参同契》。唐五代之时，钟离权得《无极图》并传授给了吕洞宾，吕洞宾隐居华山时又传授给了一同隐居的陈抟。《无极图》从陈抟又经种放到穆修再到周敦颐，由周敦颐发挥而成《太极图》，亦即“周氏《太极图》”。[2] 如果按照这个思路来对《太极图》追根溯源，那必然得出《太极图》出于道教的结论。[3] 康有为将《太极图》追溯到东汉魏伯阳的《参同契》之后，进一步指出了《太极图》儒道杂糅的实质：

周子之学，出于老子，然亦有出于《易》者。[4]

周子从《中庸》、《系辞》发出《太极图说》。[5]

周敦颐的《太极图》正是在道家“无极”哲学思想的基础上融合儒家学说进一步演化为“太极”的，并用来阐释自己的宇宙生成论。所以，康有为对周敦颐《太极图》的定位就是儒道相杂的结合体。

[1] 《南海师承记·讲宋学》。

[2] “辨曰：此图本名《无极图》，陈图南刻于华山石壁，列此名位。刬自河上公，魏伯阳得之著《参同契》。钟离权得之以授吕洞宾；洞宾后与图南同隐华山，因以授陈。陈又受《先天图》于麻衣道者，皆以授种放。放以授穆修与僧寿涯。修以《先天图》授李挺之。挺之以授邵天叟。天叟以授子尧夫。修以《无极图》授周茂叔；茂叔又得先天地之偈于寿涯。乃方士修炼之术。其义自下而上，以明逆则成丹之法。”黄宗炎：《易学辨惑》，昭代丛书本，清道光二十九年沈氏世楷堂刻。

[3] 《太极图》与道教的关系，具体可参见章伟文：《无极图、太极图的道教文化内涵》，《中国宗教》，2008年第4期。

[4] 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。

[5] 《康南海先生讲学记·古今学术源流》。

《通书》是周敦颐阐释《周易》的重要著作，其内容主要是解释《易传》中的词句，并把对《论语》、《中庸》的解释与《易传》的解释相互杂糅起来，进而阐发自己的观点。

实际上，《通书》主要是从政治教化、道德心性的角度来阐释《周易》经传，表现出不同于汉易或道家易学的新特点，具有鲜明的理学特点。[1] 正是这种理学的特点，引起了康有为的重视。

首先，康有为认为《通书》的主要内容是讲一“诚”字，而“诚”则源自于《周易》：

> 周子一部《通书》，皆言至诚，出于《乾》、《坤》、《系辞》。
>
> 《中庸》、《系辞》似出于子思手笔，周子《通书》实从此出也。《中庸》专发一诚字，周子言：诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始。诚之源也。此语极精。《易经》乾道变，各正性命，周子首章能拈出。[2]

康有为指出，在周敦颐的《通书》中，《周易》成了心性之学的理论来源，即《周易·彖辞》所说的“大哉乾元，万物资始”。康有为的这种理解，正指出了《通书》的理论载体。周敦颐在《通书》首篇《诚上》中开篇就说：“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉，纯粹至善者也。故曰：一阴一阳之谓道，继之

[1] 朱伯崑认为：“从易学史上看，其对《周易》经传的理解，既不同于汉易，也不同于道教易学，而是把它看成是讲政治教化和道德修养的典籍，表现了新儒家解易的特色。从哲学史上看，此书也是为其成圣人的理论，立一形上学的依据，同样对道学家的哲学发展起了重要的影响。”见朱伯崑著《易学哲学史》第二卷，昆仑出版社2005年版，第113页。

[2] 《南海师承记·续讲正蒙及通书》。

者善也，成之者性也。元亨，诚之通；利贞，诚之复。大哉《易》也，性命之源乎！"[1] 在《通书》中，周敦颐大大发挥了《中庸》中"诚"的观念，并将"诚"视为圣人的最高境界，而"诚"则来自可以资始万物的"乾元"，《周易》也成了"性命之源"。康有为对周敦颐的这一观点大加赞赏，视为精辟之论，这与康有为本人对《周易》的重视以及重理学的学术背景分不开的。

其次，康有为认为周敦颐论"几者动之微"亦是本于《周易》：

> 周子发挥"几"字，盖本于《系辞》。"几者动之，微吉凶之先见也"二句，周子全发挥诚字，亦从《系辞》、《中庸》出，通宋代学问皆然。[2]

"几"是《系辞》中的概念，指的是事物变化的苗头或征兆，也指卜筮中吉凶之照，所以《系辞》说"知几其神乎"，"几者动之微，吉之先见者也"。而周敦颐则通把"知己"上升为儒家的心性修养方法，并通过它来实现、达到"诚"的圣人境界。所以，康有为指出了周敦颐"知几"的来源就是《周易·系辞》，并且，周敦颐通过"几"这一概念来阐释发挥"诚"，这样就将《中庸》与《系辞》融合起来，因此康有为说："周子发挥几字最精。""几"、"诚"也就成了周敦颐心性学说中的核心概念，并成为宋代理学的奠基，贯通整个宋代学术发展过程。

三、论朱熹易学

朱熹是宋代理学的集大成者，他治易学兼容并包，象数、

[1] 周敦颐：《周子通书》，上海古籍出版社 2000 年版，第 38 页。

[2] 《南海师承记·讲周子通书》。

义理兼治，积极吸取古人时贤的易学成果，在易学史上具有重要的地位，但康有为对朱熹的易学却持有很大的成见，这是因为康有为本人坚定地认为朱熹治《周易》采用费氏古文易学：

《注疏》用王弼本，朱《本义》用费氏本，即郑氏谓古本也本。虽殊，然皆刘歆之学也。

今本王辅嗣《易》也，朱子本费氏《易》也。❶

康有为认为《周易正义》采用王弼《易注》为底本，朱熹作《周易本义》用费氏古文，二者虽异，但都是汉代刘歆伪托之《易》，这与康有为的今文经学立场不相与容。并且，朱熹也是朝着费氏古文易学努力的：

朱子《本义》多讲数，欲复费氏之本，而因陈、邵之数。❷

朱熹作《周易本义》多言数，就是要通过陈抟、邵雍的象数易学而恢复汉代的费氏古文易学。康有为晚年总结朱熹的易学时说：

王辅嗣传费氏之学，删除象数，空言义理，既立于学官，而唐宋尊之。朱子生于刘歆之后，未能祛其豐部也。至于河图洛书，则陈抟、种放、李之才、邵雍之传，则出于道家《参同契》，而朱子从之，亦误也。然朱子之言义理，其中正粹然，过于辅嗣也。虽非孔子之全，其切于人事，亦足为后师法矣。❸

❶ 《万木草堂口说·学术源流》。
❷ 《万木草堂口说·学术源流》。
❸ 《〈易经遵朱〉序》。

在这里，康有为对朱熹的易学思想进行了全面的检讨。首先，朱熹未能分辨易学孰为正统，而误宗费氏之学。其次，朱熹作为宋代大儒，却从治出于道家的“河图”、“洛书”，是其所误。再次，朱熹在易学方面唯一可以值得肯定的是他治《易》可以从“人事”的角度言义理，符合儒家传统而学术风格较为平和，不同于王弼的以老入《易》而言“人事”的义理易学，因此可以成为后世效法的榜样。康有为肯定的是朱熹治《易》的儒家立场，但反对其采用费氏古文易学，又传习具有浓厚道家意味的“河图”、“洛书”。

总之，康有为论宋代易学，对有开拓之功的邵雍、周敦颐较为重视，而对以费氏古文易学为宗的朱熹分别对待，这种截然鲜明的态度是与康有为的今文经学立场和理学家的身份分不开的。

第五节　康有为论清代易学

清代易学看似繁盛，因为以治《易》而成为名家者众多，易学著作亦汗牛充栋，远超历代，内容也是歧路多方，但这种繁盛已是日薄西山时的余辉，清代易学的开拓创造之功远小于总结搜辑之功。[1] 康有为从今文经学的角度出发，讨论了清代几位有代表性的易学家。

[1] 朱伯崑认为清代易学“派别虽然分歧多方，但其宗旨不出于汉宋两代易学的窠臼。其对象数和义理的论述，有创见者少，尤其在哲学方面，没有继方以智和王夫之之后，再建立起新的理论体系。汉易的复兴表明古代易学发展到宋易阶段后，再不能创造新的形态了。因此，清代的易学及其哲学，就其理论思维发展的总的趋势说，可以说是由高峰走向低坡”。见朱伯崑《易学哲学史》第四卷，昆仑出版社 2005 年版，第 6 页。

毛奇龄是清初著名的易学家，其易学著作有七种之多，[1]“实开汉学家解《易》之先河”。[2] 康有为坚持今文经学，提倡经世致用，反对清代汉学家的烦琐考据，因此，在康有为眼里，毛奇龄的易学几乎不足为观：

廿八日，早起，阅《仲氏易》。其言诸卦相变，及上下经反对，颇有条理，至于卦义则无所阐发。盖西河所得文词考证，而于理道本无断得也。再一阅《谦》卦，不足观矣。[3]

毛西河《仲氏易》，无所知识。[4]

康有为认为毛奇龄的《仲氏易》不足为观，是因为他没有阐发卦义、理道，而只是文辞考证，这与今文经学、理学是背道而驰的，因而引起了康有为的反对。

有清一代，以汉学治《易》，惠栋和张惠言最为鼎盛。惠栋三世治汉《易》，其《易汉学》“栋采辑遗闻，钩稽考证，使学者得略见汉儒之门径，亦不为无功矣”。[5] 康有为则评价为：

卦气之说，见于惠定宇《易汉学》，然亦未全。[6]

康有为对两位清代汉易大家——惠栋、张惠言的总体评价则是：

国朝言汉易二家，一惠定宇，一张皋文。惠定宇胸无所

[1] 即《仲氏易》、《推易始末》、《河图洛书原舛编》、《太极图说遗议》、《易小帖》、《易韵》、《春秋占筮书》。

[2] 朱伯崑：《易学哲学史》第四卷，昆仑出版社 2005 年版，第 288 页。

[3] 《我史》。

[4] 《万木草堂口说·学术源流》。

[5] 永瑢等：《四库全书总目》，中华书局 2003 年版，第 44 页。

[6] 《万木草堂口说·学术源流》。

主，专攻宋儒，其书带杂。张皋文虞氏专家，出参内孔颖达，取王弃郑。[1]

惠栋治汉《易》，自注自疏，将“事不师古，即为杜撰”与“自我作古，不可以训”作为训释原则，坚持汉代象数易学，既反对宋代的义理易学，也反对以图书之学为代表的宋代象数易学，因此康有为认为惠栋专攻宋儒。张惠言虽然专治虞翻易学，并以《周易正义》所用的王弼《易注》为底本，这本身就是一种矛盾。在这里，康有为对陷于烦琐考据的汉易表达了不满。

在清代易学史上，成就最大的恐怕就莫过于焦循了。与对待惠栋等汉学家的态度相反的是，康有为对焦循易学给予了肯定：

焦里堂《易通释》可用。[2]

“刚健、中正”等，亦取给于《易通释》便得。[3]

《易通释》一书是焦循“易学三书”之一种。在本书中，焦循通过《周易》经传中的概念、术语、范畴和命题通释自己的易学体例。焦循在易学领域的创新使得康有为对其易学表示认同。

康有为对心中的易学的具体描述是借钱大昕之口表达出来的：

辛楣谓，古圣贤求《易》于人事，故多□惠戒惧之词；后儒求《易》于空虚，故多深幽窈妙之论。学《易》可无大

[1] 《万木草堂口说·学术源流》。
[2] 《万木草堂口说·学术源流》。
[3] 《万木草堂口说·学术源流》。

过。颜子不善，未尝复行。震无咎者，存乎悔，不远复无祇悔，元吉。可知学《易》之旨度。[1]

康有为认为，易学就应该向钱大昕（号辛楣）所说，古圣贤将《易》用于人事，其中包含了丰富的忧患意识，所以，孔子说“五十学易，可以无大过矣”。[2] 王弼以老庄之学入《易》以来，尽管易学亦言人事，但最终陷于玄妙空洞，所以，易学应当恢复到孔子之学方为正统。

康有为生活于“三千年未有一大变局”[3] 之中。内忧外患之际，易学思想中的忧患意识给予康有为及其同时代的士人以很大的启示。1900 年发生“庚子事变”，八国联军侵入北京，慈禧西逃。由于维新变法而被罢官的同治、光绪两代帝师翁同龢（谥文恭）曾抄写《易林》来寄托自己对当前形势的深沉忧虑，康有为对此大加赞赏：

此翁文恭书《易林》也，凡七十一页，其写时为光绪戊戌、庚子。……七月京师失夺，乘舆西狩。公是时隶写此《易林》，以十月既望成。则此七十一页之《易林》，乃匪祸弥天，敌骑遍京邑，兆民水火，九庙震惊，两宫蒙尘之时也。

昔者文王囚羑里而演《易》，故孔子曰：作《易》者，其有忧患乎？公之写《易林》也，文王蒙难之意，忧患之所托耶？然七十一页中，庄严奇伟，高逸妙丽，珊瑚碧树交枝柯，鸾翔凤翥众仙下，奄有汉碑之长，岂复后世所可拟。[4]

[1] 《我史》。

[2] 《论语·述而》。

[3] 李鸿章：《同治十一年五月复议制造轮船未裁撤折》，《李鸿章全集》第七册，安徽教育出版社 2008 年版，第 122 页。

[4] 《翁文恭书〈易林〉书后》。

康有为在这里将翁同龢抄写《易林》与周文王拘于羑里演《周易》为比拟，高度赞扬了翁同龢忧心忡忡的忠国情怀，同时也是对易学思想中忧患意识的高度认同，这正是康有为经世思想的侧面反映。

康有为论清代易学，主要批判了汉学家的烦琐训注，从而忽略了哲学理论的开拓创新。康有为对翁同龢抄写《易林》的赞赏，流露康有为对易学中忧患意识、经世致用精神的向往与追求。

附：康有为为吴幼和的《易经遵朱》作序过程中的书信及最后的《易经遵朱序》。

一、《与齐抚万书》【1923 年】

抚万巡阅仁兄执事：

前承惠教，属为吴幼和先生所著《易经遵朱》五卷撰序。吴旅长发扬先德，孝思无穷。幼和先生闭户著书，深言《易》学。执事表彰前德，特为发扬。仆生平寡为人作文，今特序之。原书奉缴，望交回吴旅长。敬问勋安。不宣。

二、《与吴幼和书》【1923 年】

远承惠书，并发来《易经遵朱》遗文五册，按览循读，起感起敬。尊祖闭户著书，研耽经学，探赜索隐，中正无邪。执事发扬先德，传述家学，虽在军旅之中，不忘儒术之事，敬佩不任。仆生平寡为人作文，今特为尊祖序之。序稿附原书五册，并交托抚帅转以奉还，望察存至幸。复请勋安。

三、《易经遵朱序》【1923 年】

《易》画于伏羲，卦于文王，彖、爻、象、文言、系辞作

于孔子，道通天人，兼义理、象数而为之。自《史记》、《法言》、《论衡》，皆以《易》作于三圣，而周公不预焉。其称为《周易》，以为周公作者，皆刘歆伪古文之说也。

孔子之传《易》也，自商瞿、田何，至施、孟、梁丘、京、焦，汉时立于学官，多推卦气，此孔子之正传也。其《说卦》得于宣帝时河内女子，《序卦》、《杂卦》则发现于伪古文家之费氏《易》，此皆刘歆之为撰也。

王辅嗣传费氏之学，删除象数，空言义理，既立于学官，而唐宋尊之。朱子生于刘歆之后，未能祛其豐部也。至于河图洛书，则陈抟、种放、李之才、邵雍之传，则出于道家《参同契》，而朱子从之，亦误也。然朱子之言义理，其中正粹然，过于辅嗣也。虽非孔子之全，其切于人事，亦足为后师法矣。

吴幼和先生履遁居贞，修学好古，研精《易》学，尊从朱子，朝乾夕惕，专明人事，岂不切于人道之用矣哉？故序而发之。

康有為易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU

结语

通过考察易学思想对康有为思想的影响和康有为的易学观两个方面，我们可以发现，易学思想是康有为整个思想理论大厦的基石，康有为本人同时也以今文经学家、理学家的视角对传统的易学做了详尽的总结、深沉的反思和全面的批判。综观康有为的易学思想，我们可以得出如下结论：易学思想是康有为思想体系的主色调；康有为的易学思想中具有强烈的批判精神；康有为的易学思想具有深沉的经世意义，是对清代中后期以来的今文学运动的集成与发展，指导了维新变法运动的开展，体现了当时社会的主潮、主旋律。

一、易学思想是康有为思想体系的主色调

“易学思想是中国传统思想的主潮、主旋律……刚健有为，自强不息，推陈出新，革故鼎新，是贯穿于《周易》全书和整个易学发展史的基本思想线索”。[1] 这一精辟的结论同样也适用于描述康有为的思想，康有为的思想观念、思维模式深受《周易》和易学思想的启示和影响。

康有为的宇宙观以易学思想中“乾元”、太极等理论为基点。《周易》本身就包含着丰富的宇宙生成论，“大哉乾元，万物资始”，[2]“元”即为宇宙之始。康有为的宇宙观就是建立在“元本论”基础之上，并结合“太极”观念来完成的。

“变易”观念是《周易》及易学思想的首要之义，康有为的历史发展观深受易学思想中“变易”的影响，并将它视为维新变法的有力口号。康有为认为，《周易》中所说的“穷则变，变则通，通则久”[3] 的变易的历史发展观是孔子的“微言

[1] 张涛：《易学与中华民族创新精神》，《周易研究》，2007 年第 2 期。
[2] 《周易·乾卦·彖辞》。
[3] 《周易·系辞》。

大义”，是孔子改制的核心理论依据。同时，康有为还将“变易”视作天地万物、人类社会发展的普遍规律，是新事物淘汰旧事物的过程，是历史发展的必然趋势。康有为又借用易学思想中的“阴阳”观念来通过揭示事物间矛盾着的、对立统一的两个方面来探讨“变易”观的哲学意蕴。

易学思想中含有丰富的社会伦理观，康有为在追求“托古改制”的过程中大量汲取了这些内容，把夫妇视作人伦之始，把父母比拟为“严君”，从而阐明了康有为本人心中的伦理观念、纲常秩序。

“易道广大，无所不包”，[1] 康有为充分吸取了《易传》中“神道设教”[2] 的思想，将佛教、基督教等宗教理论、教义以及中国传统的鬼神观念来附会易学思想，认为各类宗教教义、鬼神观念都是出自《周易》。康有为企图用《周易》作为招牌来为自己的变法理论增加神秘性、神圣性、严肃性，达到使人敬畏的目的。

教育内容与制度的变革是康有为变法理论体系中不可缺少的环节，康有为通过阐释易学思想来为自己的教育观寻找理论指导。《周易》首先是康有为本人接受的重要的教育内容，他熟知易学思想对教育的巨大的指导作用。康有为的教育观最重视的德育，他把易学思想中的“立人之道，曰仁与义”[3] 的“仁”、“义”观念作为德育的主要内容，同时将《周易》视作经世致用的大智慧，对《周易》的教学，应侧重其经世之功。面对西方资本主义式的教育制度，康有为在承认其优越性的同时，也辩称以《周易》为代表的儒家思想中早已有了对

[1] 永瑢等：《四库全书总目》，中华书局 2003 年版，第 1 页。
[2] 《周易·观卦·彖辞》。
[3] 《周易·说卦传》。

这些内容与制度的阐释。

康有为还从文学的角度阐释《周易》的文辞之美，意象之奇，思想之深，并以易学思想为指导，论述文学作品应通过言之有物而发挥经世致用之功。

应该说，康有为的思想具有非常强的驳杂性，他自幼接受传统儒家思想教育，曾崇尚过古文；他又出身理学世家，并师从当地理学名士朱次琦，具有深厚的理学功底；出朱次琦门后，他转向对佛学的研究；他曾热切学习西方知识，又游历多国，对西方科技、人文知识较为熟知。康有为的思想可谓五彩斑斓，光怪陆离，但在阐述这些思想时，他都以《周易》或易学思想为终归，易学思想成为其驳杂思想的主色调。通过对康有为思想的全面考察，我们也可以看出，易学思想贯穿康有为整个思想体系的主线，是康有为变法理论大厦的基石。

二、康有为易学思想中的批判精神

今文经学在清代中后期的崛起，除了有清代学术本身发展的原因，更为重要的因为社会局势的变化，从而引起思想界、学术界的变革。康乾盛世之后的清代，开始走向国运衰落，表现为政治腐败、经济萎靡、军备废弛、学风滞板，内忧加剧，外患不断，阶级矛盾、民族矛盾异常尖锐。为消除内忧外患，起敝振衰，今文经学提倡经世致用，反思传统学术的弊端，表现出强烈的批判精神，从这个意义上说，今文经学的崛起是对乾嘉汉学的反动。

康有为作为“今文学运动之中心”，[1] 继承了这种批判精神，相对其他今文经学家而言，有过之而无不及，其所作《新学伪经考》、《孔子改制考》，分别被梁启超比作“思想界

[1] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社 2008 年版，第 53 页。

之一大飓风”、[1]“其火山大喷火也，其大地震也”[2] 康有为对易学也是如此，持有强烈的批判精神。

作为晚清今文经学的殿军，康有为以今文经学的视角表现出对古文经学家的强烈的主观成见，在探讨易学问题时更是如此。刘歆为古文经学的“鼻祖”，康有为将所有的易学史上有争讼的问题都归结为刘歆伪造古文经上。如三代之《易》——《连山》、《归藏》、《周易》见于《周礼》，汉代也多有学者承认其存在。康有为认为“三代之《易》”之说不见于《史记》，而《周礼》为刘歆古文经学的代表性经典，是刘歆一手伪造，所以，“三代之《易》”必为刘歆杜撰。对于易学的发生问题，传统观点都是遵循《汉书·艺文志》中“人更三圣，世历三古”的说法，认为伏羲画八卦，周文王重为六十四卦，孔子作“十翼”。康有为突出了孔子在易学史上的地位，认为《周易》文字部分都是由孔子所作，即作经文部分的《卦辞》、《爻辞》，又作《易传》。同时，康有为批判了“十翼”之说，认为《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇为古文家所伪。费氏《易》为汉代古文易学，康有为认为这是刘歆的伪托之说。对于《史记》中的一些与古文经说有关的易学内容，康有为则指斥为刘歆在校书时的窜乱之条。对两汉易学，康有为除了对刘歆伪作的易学内容以及费氏古文易学进行批判外，还对今文易学中的阴阳灾异、谶纬之说提出了批评。魏晋至隋唐，以王弼《周易注》最为流行。康有为从两方面反对王弼，一是王弼注《易》以费氏古文为底本，遂造成古文易学兴盛，今文各家易学废亡；而是《易》为孔子之“微

[1] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社 2008 年版，第 53 页。
[2] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社 2008 年版，第 54 页。

言”，是儒家经典，而王弼以老庄入《易》，杂乱儒家易学。入唐以后，孔颖达采王弼之说，具有孔子正统的今文易学几近消失。宋代易学繁盛，尤其以图书之学为盛，康有为批判图书之学是以道家解易，严重偏离易学的本源。清代又是易学发展的一个高峰，康有为对以惠栋、张惠言为代表的汉学家易学几近全面否定，对以文字训诂解《易》的方式进行全面批判。由此可见，康有为的易学观主要是批判性的，而很少有建设性成果。并且，康有为评判各家易学时，有很强的主观武断性，其中亦不乏互有抵牾之处。

综上所论，我们可以看出，易学思想对康有为整个思想体系以及变法理论都起到了主导性的作用，但康有为本人对易学本身的贡献是反思批判大于建设性成就。其实，康有为更多地是作为一位政论家或政治家、改革家的面目出现在历史上的，他的易学思想的理论思想意义远大于其学术意义，其批判性的易学观也是为了通过推翻古文易学，清除道家等非儒学因素对儒家易学的干扰，将孔子视为易学的正宗，从而实现其“托古改制”的政治目的。有人对康有为的学术做过如此评论：“康有为的著作以考辨、校注为主，形式上学术性很强，但骨子里却为政论。因此，学术只不过是一个幌子，并无多少货真价实的成就。”[1] 他的得意弟子梁启超则说：“今文运动之中心，曰南海康有为。然有为盖斯学之集成者，非其创作也。”[2] 这些评价同样也使用于对康有为易学成就的评价。尽管康有为的易学的学术成就不大，但就思想意义而言，易学思想在整个今文学运动、维新变法中起到了主潮、主旋律的作用。

[1] 孙钦善：《中国古文献学史简编》，高等教育出版社 2004 年版，第 633 页。

[2] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社 2008 年版，第 53 页。

康有為易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU

單周堯題

参考文献

一、基本文献

[1]（唐）孔颖达．周易正义［M］．上海：上海古籍出版社，1997.

[2]（唐）李鼎祚．周易集解［M］．成都：巴蜀书社，1991.

[3]（宋）朱熹．周易本义［M］．天津：天津古籍出版社，1988.

[4]（宋）杨万里．诚斋易传［M］．上海：上海古籍出版社，1990.

[5]（清）黄宗炎．易学辨惑［M］．沈氏世楷堂昭代丛书．

[6]（清）毛奇龄．仲氏易［M］．台北：广文书局，1963.

[7]（清）惠栋．周易述［M］．天津：天津古籍出版社，1994.

[8]（清）李道平．周易集解纂疏［M］．北京：中华书局，1994.

[9]（清）皮锡瑞．今文尚书考证［M］．北京：中华书局，1989.

[10]（唐）贾公彦．周礼注疏［M］．上海：上海古籍出版社，1997.

[11]（清）孙诒让．周礼正义［M］．北京：中华书局，1987.

[12]（唐）孔颖达．礼记正义［M］．上海：上海古籍出版社，1997.

[13]（清）朱彬．礼记训纂［M］．北京：中华书局，1996.

[14]（清）孙希旦．礼记集解［M］．北京：中华书局，1989.

[15]（清）王聘珍．大戴礼记解诂［M］．北京：中华书局，1998.

[16]（唐）徐彦．春秋公羊传注疏［M］．上海：上海古籍出版社，1997.

[17]（清）陈立．公羊义疏［M］．上海：上海书店，1988.

[18]（宋）朱熹．四书章句集注［M］．北京：中华书局，1983.

[19]（清）刘宝楠．论语正义［M］．北京：中华书局，1990.

[20]杨伯峻．论语译注［M］．北京：中华书局，1998.

[21]（清）焦循．孟子正义［M］．北京：中华书局，1996.

[22]杨伯峻．孟子译注［M］．北京：中华书局，2005.

[23]（汉）许慎．说文解字［M］．北京：中华书局，1963.

[24]（清）桂馥．说文解字义证［M］．济南：齐鲁书社，1987.

[25]（清）段玉裁．说文解字注［M］．上海：上海古籍出版社，1989.

[26]（清）朱骏声．说文通训定声［M］．北京：中华书局，1984.

[27]（清）皮锡瑞．经学通论［M］．北京：中华书局，1954.

[28]（清）皮锡瑞．经学历史［M］．北京：中华书局，1959.

[29]（汉）司马迁．史记［M］．北京：中华书局，1984.

[30]（汉）班固．汉书［M］．北京：中华书局，1984.

[31]（南朝·宋）．范晔．后汉书［M］．北京：中华书局，1984.

[32]（晋）陈寿．三国志［M］．北京：中华书局，1984.

[33]（唐）魏征．隋书［M］．北京：中华书局，1973.

[34]（元）脱脱．宋史［M］．北京：中华书局，2005.

[35]（清）唐晏．两汉三国学案［M］．北京：中华书局，1986.

[36]（清）黄宗羲．宋元学案［M］．北京：中华书局，1986.

[37]（清）徐世昌．清儒学案［M］．北京：中华书局，2008.

[38]杨向奎．清儒学案新编［M］．济南：齐鲁书社，1994.

[39]（清）陈士珂辑．孔子家语［M］．北京：中华书局，1987.

[40]（清）王先谦．荀子集解［M］．北京：中华书局，1988.

[41]（清）王先慎．韩非子集解［M］．北京：中华书局，1998.

[42]（宋）司马光．太玄集注［M］．北京：中华书局，2009.

[43]汪荣宝．法言义疏［M］．北京：中华书局，1997.

[44]黄晖．论衡校释［M］．北京：中华书局，1990.

[45]（汉）魏伯阳．周易参同契汇刊［M］．郑州：中州古籍出版社，1990.

[46]（宋）邵雍．皇极经世书［M］．郑州：中州古籍出版社，1997.

[47]（宋）周敦颐．周子通书［M］．上海：上海古籍出版社，2000.

[48]（宋）周敦颐．周敦颐全书［M］．南昌：江西教育出版社，1993.

[49]（宋）张载．张子正蒙［M］．上海：上海古籍出版社，2000.

[50]（清）永瑢．四库全书总目［M］．北京：中华书局，2003.

[51]（清）马国翰等．玉函山房辑佚书［M］．上海：上海古籍出版社，1990.

[52]（清）董浩．全唐文［M］．北京：中华书局，1983.

[53]（清）龚自珍．龚自珍全集［M］．上海：上海古籍出版社，1999.

[54]（清）魏源．魏源全集［M］．长沙：岳麓书社，2004.

[55]（清）廖平．六译馆丛书［M］．成都：存古书局，1921.

[56]（清）李鸿章．李鸿章全集［M］．合肥：安徽教育出版社，2008.

[57]（清）康有为．康有为全集［M］．北京：中国人民大学出版社，2007.

[58] 梁启超．饮冰室合集［M］．北京：中华书局，1989.

[59]（清）翁同龢．翁同龢日记［M］．北京：中华书局，2006.

二、研究著作（按作者音序排序）

[1] 白锐．寻求传统政治的现代转型——康有为近代中国政治发展观研究［M］．北京：知识产权出版社，2009.

[2] 陈国庆．晚清新学史论［M］．西安：三秦出版社，2003.

[3] 陈之豪．廖平经学思想研究［M］．台北：文津出版社，1995.

[4] 陈祖武．清初学术思辨录［M］．北京：中国社会科学出版社，1992.

[5] 陈祖武．清儒学术拾零［M］．长沙：湖南人民出版社，2002.

[6] 陈祖武．乾嘉学术编年［M］．石家庄：河北人民出版社，2005.

[7] 丁亚杰．康有为经学述评［M］．台北：花木兰文化出版社，2008.

[8] 洪镒昌．康有为《孟子微》研究［M］．台北：花木兰文化出版社，2009.

[9] 洪镒昌．康有为《孔子改制考》研究［M］．台北：花木兰文化出版社，2009.

[10] 侯外庐．中国思想通史［M］．北京：人民出版社，1956.

[11] 侯外庐，邱汉生，张岂之．宋明理学史［M］．北京：人民出版社，2005.

[12] 蒋保国．晚清哲学［M］．合肥：安徽人民出版社，2002.

[13] 李开，刘冠才．晚清学术简史［M］．南京：南京大学出版社，2003.

[14] 李镜池．周易探源［M］．北京：中华书局，2007.

[15] 李耀仙．廖平与近代经学［M］．成都：四川人民出版社，1987.

[16] 梁启超．清代学术概论［M］．北京：人民出版社，2008.

[17] 梁启超．中国近三百年学术史［M］．太原：山西古籍出版社，2001.

[18] 梁启超．中国历史研究法［M］．上海：上海古籍出版社，1998.

[19] 梁韦弦．汉易卦气学研究［M］．济南：齐鲁书社，2007.

[20] 梁韦弦．易学考论［M］．哈尔滨：黑龙江人民出版社，2005.

[21] 廖名春．周易经传与易学史新［M］．济南：齐鲁书社，2001.

[22] 廖名春，康学伟，梁韦弦．周易研究史［M］．长沙：湖南出版社，1991.

[23] 林忠军．象数易学发展史（第一卷）［M］．济南：齐鲁书社，1997.

[24] 林忠军．象数易学发展史（第二卷）［M］．济南：齐鲁书社，1998.

[25] 刘大钧．纳甲筮法讲座［M］．桂林：广西师范大学出版社，2006.

[26] 刘大钧．周易概论［M］．成都：巴蜀书社，2008.

[27] 陆乃翔，陆郭骏．新镌康南海先生传［M］．万木草堂刊本，1929.

[28] 卢央．京氏易传解读［M］．北京：九州出版社，2004.

[29] 吕绍刚．周易阐微［M］．上海：上海古籍出版社，2005.

[30] 马洪林．康有为评传［M］．南京：南京大学出版社，2009.

[31] 潘雨廷．易学史论丛［C］．上海：上海古籍出版社，2007.

[32] 潘雨廷．易学三种［M］．上海：上海古籍出版社，2005.

[33] 彭林．清代学术讲论［M］．桂林：广西师范大学出版社，2005.

[34] 皮名振．皮鹿门年谱［M］．上海：商务印书馆，1939.

[35] 钱穆．中国近三百年学术史［M］．北京：商务印书馆，2005.

[36] 屈万里．先秦汉魏易例述评［M］．台北：学生书局，1969.

[37] 沈云龙．康有为评传［M］．台北：传记文学出版社，1978.

[38] 孙钦善．中国古文献学史简编［M］．北京：高等教育出版社，2004.

[39] 唐明邦，汪学群．易学与长江文化［M］．武汉：湖北教育出版社，2004.

[40] 汤志钧．戊戌变法史［M］．北京：人民出版社，1984.

[41] 陶磊．思孟之间儒学与早期易学史新探［M］．天津：天津古籍出版社，2009.

[42] 王茂．清代哲学［M］．合肥：安徽人民出版社，1992.

[43] 汪荣祖．康有为论［M］．北京：中华书局，2006.

[44] 王铁．宋代易学［M］．上海：上海古籍出版社，2005.

[45] 汪学群．清初易学［M］．北京：商务印书馆，2004.

[46] 汪学群．清代中期易学［M］．北京：中国社会科学文献出版社，2009.

[47] 王重民．清代文集篇目分类索引［M］．北京：国家图书馆出版社，1965.

[48] 王记录．中国史学思想通史（清代卷）［M］．合肥：黄山书社，2002.

[49] 萧公权．康有为思想研究［M］．北京：新星出版社，2005.

[50] 徐芹庭．易学源流［M］．台北："国立"编译馆，1987.

[51] 徐芹庭．易图源流［M］．台北："国立"编译馆，1993.

[52] 徐芹庭．易经源流——中国易经史［M］．北京：中国书店，2008.

[53] 杨军．周易文化大学讲稿［M］．北京：中国人民大学出版社，2007.

[54] 杨庆中．二十世纪中国易学史［M］．北京：人民出版社，2000.

[55] 杨少松，周毅成．中国教育史稿［M］．北京：教育科学出版社，1989.

[56] 杨效雷．清儒易学举隅［M］．香港：香港国际学术文化资讯出版公司，2003.

[57] 余敦康．汉宋易学解读［M］．北京：华夏出版社，2006.

[58] 张涛．秦汉易学思想研究［M］．北京：中华书局，2005.

[59] 张涛，陈修亮．周易述导读［M］．济南：齐鲁书社，2007.

[60] 张涛．经学与汉代社会［M］．石家庄：河北人民出版社，2001.

[61] 张涛，邓声国．钱大昕评传［M］．南京：南京大学出版社，2006.

[62] 郑万耕．易学名著博览［M］．北京：学苑出版社，1994.

[63] 郑万耕．易学源流［M］．沈阳：沈阳出版社，1997.

[64] 朱伯崑．周易知识通览［M］．济南：齐鲁书社，1993.

[65] 朱伯崑．易学基础教程［M］．北京：九州出版社，2000.

[66] 朱伯崑．易学哲学史［M］．北京：昆仑出版社，2005.

三、研究论文（按作者音序排序）

[1] 高志成．皮锡瑞易学述论［D］．台北：台湾逢甲大学中国文学研究所硕士论文，1995.

[2] 康全诚．清代易学八家研究［D］．台北：台湾中国文化大学中国文学研究所博士论文，2003.

[3] 郝明朝．论荀子与《周易》的关系兼及“六经并称”的时代问题［J］．周易研究，2009（5）.

[4] 李铭伟．浅论皮锡瑞的批判易学思想［J］．宜宾学院学报，2007（11）.

[5] 李素平．魏源以“变易”为主轴的今文经学思想［J］．北京社会科学，1999（4）.

[6] 廖名春．魏源易学思想初探［J］．清华大学学报，1995（1）.

[7] 林云．康有为伦理思想研究［D］．长沙：湖南师范大学硕士论文，2008.

[8] 林忠军．王家台秦简〈归藏〉出土的易学价值［J］．周易研究，2001（2）.

[9] 刘大钧．《周易》古义考［J］．中国社会科学，2002（5）.

[10] 刘兰肖．《周易》与魏源的社会改革思想［J］．山西师大学报，2004（2）.

[11] 刘玉建．魏晋至唐初易学演变与发展的特征［J］．周易研究，2003（4）.

[12] 罗建中．浅议《易经》对廖平的影响［J］．乐山师专学报，

2003（3）.

[13] 任俊华，靳青万．孟子对《周易》思想的发挥［J］．漳州师范学院学报，2001（2）.

[14] 施炎平．易学现代转化的一个重要环节——析康有为对《周易》理念的诠释和阐［J］．周易研究，2008（6）.

[15] 吴义雄．康有为与理学初论［J］．中山大学学报，1996（4）.

[16] 于智华．康有为教育思想略论［J］．山西师大学报，2005（4）.

[17] 张涛．张衡易学思想初探［J］．山东大学学报，1999（2）.

[18] 张涛．桓谭易学思想初探［J］．管子学刊，1999（3）.

[19] 张涛．秦汉易学思想论纲［J］．济南大学学报，2002（2）.

[20] 张涛．王充易学思想简论［J］．东北师大学报，2000（5）.

[21] 张涛．王符易学简论［J］．齐鲁学刊，1999（4）.

[22] 张涛．易学与中华民族创新精神［J］．周易研究，2007（2）.

康有為易學思想研究

KANGYOUWEI YIXUE SIXIANG YANJIU

后记

经世致用历来是中国学术的价值追求。一代又一代的知识分子以天下为己任，践行“修齐治平”之理想，致力“立德、立功、立言”之不朽，高扬“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”之旗帜，经国济民，力求其用，使传统学术着上了浓烈的爱国恤民色彩。清末，列强坚船利炮轰鸣不绝于耳，国民哀鸿遍野之象满目皆是，千年封建大厦岌岌可危。康有为生逢“三千年未有之大变局”，上承顾炎武、黄宗羲、颜元诸老经世致用之余绪，近取林则徐、龚自珍、魏源等人“师夷长技以制夷”之设想，又借左宗棠、曾国藩、张之洞“中体西用”、洋务运动之风向，坐则著书立说，以建立变法理论体系；出则奔走呼号，以领导变法运动实践。变法历百日而以“七君子”喋血就义为终结，究其学术来说，康有为治学亦不乏穿凿附会之举，但其开启民智、救亡图存之努力百年之后犹是中国传统知识分子的一座丰碑。鉴于此，本书选择以康有为研究对象。

中国传统学术概括起来无非经史子集“四部”，尤以经部为重。而《易》为群经之首，万法之源，乃文人士子必读必修之科。又“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说”，其象、数、义、理不但深深影响了居庙堂之高的政治、文化精英，同时也是市井乡间的“百姓日用”之学，其流布之广，对中国传统思想影响之深，是其他典籍无可比拟的。因此，本文赞成并取用了当代易学家张涛教授提出的“易学思想是中国传统思想的主潮、主旋律”的观点。鉴于此，本书专门探讨易学对康有为思想的影响以及康本人对《易》的研究与阐释。

在本书的撰写与出版过程中，北京师范大学中国易学文化

研究院院长、中国易学文化研究会会长、博士生导师张涛教授给予了大力指导与支持，中国社会科学院荣誉学部委员、研究员余敦康先生，中国社会科学院学部委员、原历史研究所所长、中央文史研究馆馆员陈祖武先生，中共中央统战部机关党委常委、九三学社中央研究室主任、北京大学教授岳庆平先生，中国人民大学教授、博士生导师李小树先生，中国人民公安大学教授任士英先生，山东大学教授、博士生导师王承略先生，国家图书馆出版社总编辑贾贵荣女士，国家图书馆出版社历史文献影印编辑室主任廖生训先生，人民出版社编审、公共事业编辑部主任王萍女士，给予作者大力指导，在此表示衷心感谢！

同时，感谢袁法周、董焱、孙照海、袁江玉、刘炳良、续晓琼、孙淑松、黄益、王学斌、李凯、宋一明诸博士的热情帮助，感谢王荣优、孙世平、于磊、孙萍萍、王冉冉等同志为本书付出的辛劳，在此深表谢意！

著名书法家魏开功先生百忙之中为本书题签，在此深表谢意！

感谢知识产权出版社资深策划编辑荆成恭耐心、细致、高质量、高效率地完成了本书的出版工作！

百密有一疏，本书错误疏漏难免，恳请方家、读者赐教，我们先行致谢！

张绪峰、李智

2013 年 8 月 8 日